Axel Kaiser



PARÁSITOS MENTALES

Buen indígena
Derechos sociales
Responsabilidad social empresarial
Equidad, diversidad e inclusión
Estado benefactor
Justicia social
Neoliberalismo

Siete ideas progresistas que infectan nuestro pensamiento y sociedad

Ariel

PARÁSITOS MENTALES

Derechos exclusivos de edición

Avda. Andrés Bello 2115, 8º piso,

Providencia, Santiago de Chile

Diseño de portada: Planeta Chile

Diagramación: Ricardo Alarcón Klaussen

1ª edición: diciembre de 2024

ISBN: 978-956-9948-60-2

ISBN Digital: 978-956-9948-61-9

RPI: 2024-A-10468

Diagramación digital: ebooks Patagonia
www.ebookspatagonia.com
info@ebookspatagonia.com

AXEL KAISER

PARÁSITOS MENTALES

Siete ideas progresistas que
infectan nuestro pensamiento y sociedad

Ariel

Índice

A los huéspedes, antes de que sea tarde.

Introducción

No son pocas las ocasiones en que el cine transmite, de manera más efectiva que cualquier otro formato, descubrimientos de enorme importancia filosófica y social. La película *Inception*, protagonizada por Leonardo DiCaprio, ofrece por lejos la mejor introducción al tema que trata este breve libro y bien podría considerarse el marco teórico perfecto para la tesis aquí presentada. Al inicio, el personaje principal, Dominick Cobb (DiCaprio), formula la siguiente reflexión: "¿Cuál es el parásito más resistente? ¿Bacterias? ¿Un virus? ¿Un gusano intestinal? Una idea. Resiliente..., altamente contagiosa. Una vez que una idea se ha apoderado del cerebro, es casi imposible erradicarla". Esta afirmación del filme dirigido por Christopher Nolan tiene mucho más de realidad que de ciencia ficción. En su libro *The Parasitic Mind*, el biólogo Gad Saad, que ha aplicado las lecciones de la psicología evolutiva al marketing, explicó que Occidente está sufriendo una pandemia que impide a quienes se encuentran afectados pensar racionalmente. Este no es el resultado de la propagación de una bacteria o virus, sino de "ideas patógenas" difundidas por universidades, políticos, medios de comunicación, el arte y la cultura, lo que trae consecuencias devastadoras[1]. Estos patógenos, añade Saad, vienen fundamentalmente de los círculos académicos de izquierda. La descripción de estas ideas que se enquistan en la mente humana coincide a la perfección con la conclusión del personaje de DiCaprio. Saad compara su poder infeccioso con el parásito de la malaria presente en los mosquitos. Los parásitos de la mente, dice, están compuestos por "patrones de pensamiento, sistemas de creencias y actitudes que impiden pensar con claridad y precisión"[2]. Una vez que estos toman control de nuestros circuitos neuronales, las personas perdemos la capacidad de razonar. Porque los "neuroparásitos" determinan la conducta del huésped de diferentes maneras. Por supuesto que también existen parásitos naturales que se alojan en el cerebro con resultados horribles: hay una especie de avispa que ensarta a arañas más grandes para convertirlas en zombis y luego pone sus huevos

dentro de ellas para que, cuando estos eclosionen, las crías se coman a las arañas. Si bien las ideas no generan ese efecto orgánico inmediato, ciertamente pueden llevar a serios problemas de salud mental, a desquiciamiento, suicidio e incluso el colapso de civilizaciones completas, como muestran claramente los casos del comunismo y del nazismo. Pero no es necesario llegar a ese extremo para ver los efectos perversos de los neuroparásitos. Un artículo publicado en *The Economist* en abril de 2024 reportaba que la gente de izquierda (*liberals*) era "más triste que los conservadores". Y añadía: "Este es un síntoma global de diferencia política, pero es particularmente fuerte en Estados Unidos. Independientemente del grupo de edad o del sexo, los progresistas también tienen muchas más probabilidades que los conservadores de informar haber sido diagnosticados con una enfermedad mental"[3]. La razón, explicaba el semanario británico, es posiblemente el hecho de que las ideas de izquierda progresista generan enfermedades mentales. Mientras la gente de izquierda tiende a cargarse con ideas negativas del mundo, que llevan a odiar a su propio país o a sí mismos, como ocurre en Estados Unidos con la obsesión de la izquierda por denunciar racismo sistémico, según *The Economist* "los conservadores tienden a ser más sanos, más patrióticos y más religiosos, y afirman haber encontrado mayores niveles de significado en sus vidas. Estas características se correlacionan con la felicidad". No puede sorprendernos que una ideología que promueve el odio, la culpa, la destrucción de la familia, el determinismo sociológico, la demolición de las tradiciones, el irracionalismo científico y que desprecia toda forma de espiritualidad, especialmente de origen religiosa, introduzca parásitos mentales que depriman a sus portadores. Pero el problema es mayor, porque este tipo de parásitos, como hemos dicho a propósito de *Inception*, es altamente contagioso y tiene la capacidad de destruir por completo el orden social. El biólogo Richard Dawkins explicó esto en su libro *The Selfish Gene*, al introducir el concepto de "meme". Según Dawkins, "así como los genes se propagan de un cuerpo a otro a través de espermatozoides u óvulos, los memes se propagan en el acervo de memes saltando de un cerebro a otro mediante un proceso que, en sentido amplio, puede denominarse imitación"[4]. El mismo autor explicó que las ideas tienen ese efecto infeccioso y describió a la perfección el proceso mediante el cual terminan convirtiéndose en el motor de cambio cultural:

> Si un científico escucha o lee sobre una buena idea, la transmite a sus colegas y estudiantes. La menciona en sus artículos y conferencias. Si la idea tiene éxito, se puede decir que se propaga de cerebro en cerebro [...]. Los memes deben considerarse estructuras vivas no solo metafóricamente, sino también técnicamente. Cuando plantas un meme fértil en mi mente, literalmente parasitas mi cerebro, convirtiéndolo en un vehículo para la propagación del meme, del mismo modo que un virus puede parasitar el mecanismo genético de una célula huésped. Y esta no es solo una forma de hablar: el meme de, digamos, "creencia en la vida después de la muerte" en realidad se concreta físicamente, millones de veces, como una estructura en los sistemas nerviosos de individuos en todo el mundo[5].

El proceso que describe Dawkins es, en su esencia, de carácter biológico, pues las ideas terminan instalándose en nuestros sistemas nerviosos y, por tanto, se convierten en parte de nuestro sistema operativo como seres humanos. Y el proceso de infección con ideas parasíticas comienza usualmente, como sugiere el biólogo, entre académicos e intelectuales; luego se esparcen en efecto cascada por toda la sociedad hasta transformar la cultura. El mejor ejemplo de esto fue el socialismo. En su artículo de 1949, titulado precisamente "Los intelectuales y el socialismo", el Nobel de Economía Friedrich Hayek argumentó que esta ideología jamás había sido desarrollada ni por las masas ni por los proletarios, y que de ninguna manera resultaba obvio que ofreciera una solución a los problemas de los trabajadores. Hayek explicó que el socialismo fue "una construcción de teóricos derivados de ciertas tendencias del pensamiento abstracto con las que durante mucho tiempo solo los intelectuales estaban familiarizados, y requirió largos esfuerzos por parte de los intelectuales antes de que se pudiera persuadir a las clases trabajadoras para que lo adoptaran como su programa"[6].

El caso del socialismo —en el que Hayek incluyó el nazismo— demostraba, en su opinión, que era solo cuestión de tiempo hasta que las ideas de los intelectuales se convirtieran en la fuerza que determina las decisiones políticas. Tal como argumentaría Dawkins décadas después, Hayek explicó que eran los "distribuidores de segunda mano" de las ideas

quienes cambiaban una sociedad al inocularlas en la población. Son los profesores, artistas, comunicadores, académicos, sacerdotes y una larga lista de profesiones y oficios quienes terminan popularizando las ideas de los teóricos. Es importante resaltar acá que muchas veces estas son pura charlatanería seudocientífica y que adquieren prestigio debido a la validación que de ellas se hace en las universidades por parte de académicos activistas en sus revistas especializadas, clases y libros. Luego, con esa falsa aura de superioridad intelectual, impactan en el debate público, consiguiendo aceptación de crecientes grupos de distribuidores de segunda mano hasta convertirse en cultura general. Esto ocurre con parásitos mentales progresistas, pero prácticamente nunca con ideas conservadoras o libertarias. Hayek observó que, ya en su época, cada profesor podía seguramente nombrar varios ejemplos en su área de hombres que habían alcanzado "inmerecidamente una reputación popular como grandes científicos" únicamente porque sostenían lo que los intelectuales consideraban "puntos de vista políticos progresistas". Al mismo tiempo afirmó: "Todavía tengo que encontrarme con un solo caso en el que tal pseudorreputación científica haya sido otorgada por razones políticas a un estudioso de inclinaciones más conservadoras"[7]. No existe en la historia un caso más emblemático de contagio de parásitos progresistas desde académicos y políticos que el de Karl Marx. Marx es por lejos el intelectual más citado en el mundo académico, al punto de que solo su obra acumula una cantidad de citas similar a la de los trabajos de Friedrich Hayek, John Maynard Keynes y Milton Friedman juntos[8]. Su célebre pasquín escrito junto a Engels, el *Manifiesto comunista*, se entrega en cerca de cuatro mil programas universitarios en Estados Unidos, aunque casi todos son en humanidades[9]. De este modo, la influencia de Marx sobre nuestra cultura sigue siendo gigantesca, a pesar de que toda su teoría no pasó de ser una pseudorreligión plagada de errores y engaños con el fin de destruir el orden cristiano occidental y abrir las puertas a una supuesta utopía cuya consecución debía fundarse en la violencia. No podemos detenernos en todas las ideas propagadas por Marx que son disfrazadas de verdades históricas, sociológicas e incluso científicas, y que no pasan de ser una verborrea rabiosa disfrazada de profundidad intelectual. Quien mejor denunciara el fraude intelectual que constituye la empresa marxista fue el filósofo británico Bertrand Russell, en su texto de 1956, "Por qué no soy

comunista”. Según Russell, Marx poseía una “mente confusa” y su pensamiento estaba “casi enteramente inspirado por odio”[10]. Pero, además, Russell señaló que Marx fue un fraude intelectual, pues aun cuando los hechos que él mismo observaba en su época refutaban su teoría, e incluso cuando esta era evidentemente incoherente, ajustaba tanto la teoría como los hechos para que cuadraran con las conclusiones a las que él quería llegar de antemano. Según el filósofo inglés, Marx estaba “satisfecho con el resultado no porque este concuerde con los hechos o sea lógicamente coherente, sino porque está diseñado para enfurecer a los asalariados”[11]. Más aún, para Russell, ideas centrales de Marx, como el materialismo dialéctico, son “pura mitología” que difundía porque “su mayor deseo era ver a sus enemigos castigados importándole poco lo que ocurriese a sus amigos en el proceso”.

El resultado de los parásitos mentales cultivados por Marx y difundidos por los distribuidores de segunda mano a los que se refería Hayek es conocido: genocidios, dictaduras, miseria y los regímenes más criminales que haya registrado la historia humana, estimándose en más de cien millones los muertos por los seguidores de la religión marxista[12]. ¿Cómo es posible que un fraude intelectual como Marx llegara a tener tanto impacto en el mundo? La respuesta la dio un estudio de Phillip Magness y Michael Makovi, quienes revisaron la presencia académica de Marx desde su época hasta nuestros días y concluyeron que, en su tiempo, Marx era un pensador marginal y sin relevancia académica o pública, y que fue la propaganda soviética, luego de la Revolución rusa de 1917, la que lo elevaría al estatus de la mayor celebridad intelectual del último siglo[13]. El hecho de que la figura de Marx continúe ejerciendo tanta influencia incluso cuando se ha demostrado que sus teorías son fraudulentas o, en el mejor de los casos, falsas, y que no existan dudas sobre su total fracaso y carácter totalitario, demuestra, una vez más, lo difícil que resulta eliminar los parásitos mentales. Es cierto que su relevancia política ha decrecido desde el colapso de la Unión Soviética, al menos en su sentido clásico, pero ha recobrado fuerza inusitada en las izquierdas occidentales mediante las llamadas “*identity politics*” (políticas de identidad) o movimiento *woke*, cuyo origen intelectual se encuentra en pensadores neomarxistas que se han tomado las mejores universidades del mundo. De algunas de las ideas parasíticas *woke*

hablaremos también en este libro. Por ahora, digamos que no es necesario abrazar la ideología de la izquierda radical para ser infectado por parásitos mentales que dañan severamente nuestra capacidad de pensar con claridad.

En este libro trataremos varios casos de parásitos que parece compartir casi todo el mundo, de izquierda a derecha, y que, sin embargo, gradualmente van enfermando nuestra política e instituciones hasta degradarnos totalmente. Varios de ellos han sido objeto de crítica en escritos anteriores de mi autoría, por lo que en este texto he tomado algunos argumentos formulados previamente en distintas partes, complementándolos con nuevos análisis que harán más fácil para el lector la comprensión del problema. Entre los parásitos mentales que tratamos en este texto se encuentran varios de índole económico-cultural, de nefastas consecuencias para la libertad y la prosperidad. Se trata de las ideas de justicia social, derechos sociales, Estado benefactor, neoliberalismo, responsabilidad social empresarial, diversidad, equidad e inclusión, y el buen indígena. Cada uno de estos siete parásitos capitales será analizado en las páginas siguientes. En ellas ofreceremos un diagnóstico sobre su toxicidad esperando contribuir así también a su tratamiento.

PARÁSITO I

Justicia social

Pocos parásitos mentales han logrado propagarse de manera más viral que el de justicia social. Se trata de una de esas ideas que todos, de izquierda a derecha, deben abrazar si quieren parecer moralmente buenos, aun cuando las consecuencias de su infección sean devastadoras para el bienestar de los ciudadanos. La idea ciertamente es antigua. En el siglo XVIII el filósofo suizo-francés Jean Jacques Rousseau —cuyas ideas serían decisivas para el pensamiento marxista— ofrecería una guía del tipo de sociedad socialmente justa. El gran fraude, según Rousseau, comenzó cuando olvidamos que "los frutos de la tierra pertenecen a todos nosotros"[14]. El orden basado en la propiedad privada era, en su visión, injusto, porque establece un sistema de desigualdad que destruye la libertad de los hombres y los somete de maneras que resultan en que "cada hombre se convierta en esclavo de otro", lo cual es el origen de la competencia, el conflicto de intereses y el deseo de beneficiarse de los demás. Según Rousseau, todos estos males son los "primeros efectos de la propiedad y los acompañantes inseparables del creciente aumento de la desigualdad"[15]. Además, Rousseau sostuvo que la institución de la sociedad política "ató nuevas cadenas a los pobres y otorgó nuevos poderes a los ricos, lo que destruyó irremediablemente la libertad natural, fijó eternamente la ley de la propiedad y la desigualdad, convirtió la astuta usurpación en un derecho inalterable y, para ventaja de unos pocos individuos ambiciosos, sometió a toda la humanidad a un trabajo perpetuo, esclavitud y miseria"[16].

Como en la visión de Rousseau, la idea actual de justicia social supone, entre otras cosas, que uno de los problemas más urgentes de la vida en común es el de la desigualdad producida por el mercado fundado en la propiedad privada. Según explica la *Enciclopedia británica*, en un sentido restringido, la justicia social es "equivalente o parcialmente constitutiva de la justicia distributiva, es decir, la distribución justa y equitativa de los

beneficios y cargas sociales, políticas y económicas". La cuestión decisiva acá es qué se entiende por distribución "justa" de beneficios económicos y sociales. El premio Nobel de Economía Joseph Stiglitz argumentaría, por ejemplo, que las políticas de mercado eran contrarias al interés de los trabajadores y que, por tanto, no satisfacían principios básicos de justicia social. La intuición básica de Stiglitz, y que impregna el uso que de este concepto hace la mayoría de los infectados por este parásito, es simplemente que el libre mercado requiere de intervenciones estatales sistemáticas, pues un orden socialmente justo sería contrario a una profunda libertad individual en asuntos económicos[17]. De ahí que una de las soluciones para mejorar las condiciones de los trabajadores que sugiere el Nobel pase por debilitar la propiedad privada, de modo de hacer las decisiones económicas más "democráticas" para impedir que los dueños legítimos decidan por sí mismos sobre su propiedad. Su propuesta también incluye la conocida y fracasada fórmula de reformas agrarias en países en desarrollo[18].

En la misma línea, el economista francés Thomas Piketty, cuyo libro de 2014, *Capital en el siglo XXI*, se convirtió en un superventas sin precedentes de Harvard University Press, ha argumentado que la justicia social requiere de masivos impuestos a las ganancias y un impuesto global a la riqueza a quienes son ricos, de modo de igualar resultados[19]. Un estudio de Tax Foundation estimó que, si en Estados Unidos se aplicara la propuesta de impuesto a la renta de Piketty, consistente en expropiar un 80 % del ingreso por sobre quinientos mil a un millón de dólares y un 50 % a 60 % de impuestos por sobre doscientos mil dólares, aplicado sobre ganancias de capital y dividendos, además de ingresos personales, los resultados serían catastróficos. El stock de capital caería 42,3 %, los salarios un 14,6 %, se eliminarían 4,9 millones de puestos de trabajo y el producto interno bruto (PIB) se desplomaría un 18,1 % (una pérdida de tres billones de dólares). Además, a pesar de las tasas impositivas más altas, los ingresos tributarios del Estado caerían, porque la economía sería mucho más pequeña[20]. Adicionalmente a este impuesto confiscatorio sobre la renta, Piketty propuso que los ricos paguen un impuesto progresivo sobre su patrimonio para "combatir la desigualdad". Y, como en el caso de su impuesto a la renta, el castigo tributario sobre el capital también tendría

efectos devastadores. El stock de capital empresarial privado bajaría un 13,3 %, el salario caería un 4,2 %, se destruirían 886.000 empleos y el PIB sería un 4,9 % inferior. En síntesis, si se aplicaran las medidas propuestas por Piketty por concepto de "justicia social", toda la sociedad sería mucho más pobre, incluidos quienes tienen ingresos más bajos. No cabe duda de que el economista socialista francés conoce estos efectos y, sin embargo, insiste en que estas propuestas nefastas deben ser aplicadas. Es difícil imaginar un síntoma más claro de cómo los parásitos mentales pervierten el razonamiento al punto de disfrazar los peores instintos de humanismo y moralidad. La economista estadounidense Deirdre McCloskey, que critica los errores del libro de Piketty, concluyó que lo que preocupaba realmente al francés era "que los ricos posiblemente se hagan más ricos, aunque los pobres también se hagan más ricos". De este modo, añadió McCloskey, "su preocupación es puramente por la diferencia, por un vago sentimiento de envidia elevado a una proposición teórica y ética"[21].

Muchos contestan a estas críticas que de lo que se trata no es de igualar resultados, sino oportunidades. Ningún filósofo en el último siglo propuso una tesis más clara en ese sentido que el profesor de Harvard John Rawls. Las ideas de Rawls han llegado a ser tan influyentes en Occidente que resulta imprescindible referirse a ellas brevemente.

La pregunta fundamental que formuló Rawls en su famosa obra de 1971, *A Theory of Justice*, fue: ¿En qué condiciones puede afirmarse que la distribución del ingreso y beneficios sociales en una comunidad es justa? Y la respuesta que dio el filósofo americano fue ingeniosa. Según su visión, la división social de beneficios debe realizarse de acuerdo con principios elegidos bajo lo que llamó "velo de ignorancia", es decir, una situación en que quienes están diseñando las instituciones que han de regir el orden político y económico desconocen totalmente las características específicas y la posición social que les tocará asumir en ese orden. En otras palabras, para que las instituciones sean justas deben ser diseñadas de forma totalmente imparcial. El experimento teórico del velo de ignorancia implica precisamente que nadie sabe si va a ser hombre o mujer, pobre o rico, blanco o negro, ni ninguna de las características concretas que tendrá. Como consecuencia, no se establecerían instituciones que, por ejemplo, perjudiquen a las mujeres, pues quienes deben definir esas instituciones

ignoran si serán mujeres bajo el orden que ellos creen y, como, al mismo tiempo, perseguirán su interés de manera racional, no apoyarían leyes que las perjudiquen. Así las cosas, Rawls sostuvo que si tuviéramos que ponernos de acuerdo bajo un velo de ignorancia sobre cómo serán las instituciones con las que vamos a convivir, acordaríamos necesariamente dos principios de justicia que habrían de regirlas: el primero es la igualdad en materia de libertades y deberes básicos. En otras palabras, este principio significa que todos tendríamos los mismos derechos a la vida, la libertad, la libre circulación, la expresión, entre otros. Esta resulta, sin duda, razonable, aunque Rawls excluyó sin justificación alguna el derecho a la propiedad privada sobre medios de producción. Pero es en el segundo principio, llamado "principio de la diferencia", en el que se introduce el parásito mental de la justicia social, pues, según Rawls, debemos considerar justas las desigualdades en la riqueza y la autoridad solo si ellas resultan beneficiosas para todos, y particularmente para los menos aventajados de la sociedad. Específicamente, Rawls sostiene que las desigualdades sociales y económicas deben ser tales que: a) vayan en beneficio de los menos aventajados; y b) se encuentren relacionadas con posiciones abiertas a todos en condiciones que él llamó *fair equality of opportunities*, es decir, "justa igualdad de oportunidades". Estos dos puntos hay que analizarlos por separado. Respecto de la primera parte del principio de la diferencia, Rawls dice que "no hay injusticia en que unos pocos concentren mayores beneficios, siempre y cuando la situación de las personas menos afortunadas se vea mejorada"[22]. De ahí se ha concluido, por ejemplo, que debe existir un fuerte impuesto progresivo a la renta, pues, en teoría, la redistribución estatal de los que tienen más a los que tienen menos debe ser hecha por razones de justicia social. Lo primero que se puede decir acá es que, desde una perspectiva liberal en que se considera que las personas tenemos derechos naturales a la vida, la libertad y la propiedad, resulta totalmente irrelevante si las posiciones más aventajadas van en beneficio de las menos aventajadas. Si una persona se hizo rica de manera honesta, tiene un derecho absoluto a la propiedad que generó con sus talentos e ingenio, y no existe justificación posible para confiscarla forzosamente solo porque otros tienen mucho menos. En teoría, con el segundo principio que formuló Rawls se podría justificar incluso un sistema socialista de igualdad total si es que esta fuera la única manera de que las ventajas de los más ricos fueran

en beneficio de los más pobres. Pero, además de justificar potencialmente una agresión sistemática del Estado sobre determinados individuos para redistribuir masivamente riqueza, lo cierto es que este segundo principio de justicia social de Rawls fue tan mal entendido por él mismo como por sus seguidores de izquierda. Y esto se debe a que Rawls entendía poco de economía, lo cual también puede decirse de sus seguidores. Lo anterior queda claro cuando consideramos que la idea contenida en el segundo principio de justicia de Rawls, según la cual las posiciones más aventajadas deben ir en beneficio de las desaventajadas, se satisface mucho mejor no con un Estado benefactor, como creyó él, sino con un Estado mínimo. Es el mercado que permite hacerse muy ricos a unos pocos el que, al mismo tiempo, beneficia de mayor manera a los más pobres de la sociedad, y no es el intervencionismo redistributivo del Estado. Lo cierto es que la ciencia económica ofrece suficientes argumentos teóricos y empíricos para respaldar la tesis de que un sistema en que los medios de producción son propiedad privada y priman los mercados abiertos y competitivos y el Estado limitado, es el que más beneficia a las personas desaventajadas de la sociedad en el sentido imaginado por Rawls. Como ha explicado Deirdre McCloskey en su estudio sobre el incremento de oportunidades y riqueza en el mundo, "los pobres han sido los principales beneficiarios del capitalismo"[23]. Los beneficios resultantes de la innovación en un mercado abierto de acuerdo a instituciones liberales, sostiene McCloskey, van primero a los ricos que la generaron. Lo que la evidencia histórica muestra es que posteriormente ellos inevitablemente benefician a los menos desaventajados al producir un descenso de los precios en relación con los salarios, y generar más oportunidades laborales y mayor movilidad social, llevando por consiguiente a una mejor distribución del ingreso[24]. De este modo, incluso las desigualdades naturales y sociales, al manifestarse en el marco de instituciones liberales, permiten que los más aventajados beneficien a los menos afortunados. Un científico que inventa una fuente de energía barata se hará multimillonario, pero al mismo tiempo hará más ricos a todos los miembros de la sociedad. Su posición de ventaja, derivada de la riqueza que creó, por definición implicó mejorar la situación de los más pobres, pues es así como funciona el mercado. No se requiere, como creyó Rawls y aún piensan sus seguidores, de ninguna intervención estatal para

“corregir” la desigualdad de riqueza supuestamente injusta, pues esa desigualdad necesariamente benefició a los menos aventajados.

Un estudio del Nobel de Economía William Nordhaus, publicado por el National Bureau of Economic Research en Estados Unidos, analizó las ganancias de empresas innovadoras —aquellas que excluyen la agricultura — en el periodo 1948-2001 en ese país. La conclusión es que los innovadores apenas retienen para sí un 2,2 % del total del valor creado socialmente por sus empresas e innovaciones[25]. El resto es riqueza para los demás. Bill Gates, por dar otro caso, ha beneficiado y creado riqueza para la sociedad en cantidades mucho mayores que el beneficio que ha obtenido él. Por lo mismo, en un esquema de mercado, la propiedad de los medios de producción es, como dijo Ludwig von Mises, una responsabilidad social y no un privilegio[26]. Los dueños de estos están obligados a servir a los consumidores —en general personas menos aventajadas— para mantener su posición. De lo contrario, terminan quebrando. Esa fue la idea que tenía en mente Ludwig Erhard, el arquitecto del milagro económico alemán de posguerra, cuando afirmó que “mientras más libre es el mercado, más social es”[27].

La segunda parte del principio de la diferencia de Rawls da al parásito mental de la justicia social un poder mucho más infeccioso y peligroso. Según esta, las desigualdades existentes en una sociedad son aceptables solo si se han producido en el contexto de la “justa igualdad de oportunidades”. Esto significa que todas las desigualdades que no sean producto del “mérito” deben ser consideradas injustas. Rawls dice:

> Los hombres nacidos en diferentes posiciones tienen diferentes expectativas en sus vidas, las que son determinadas, en parte, por el sistema político, así como por las circunstancias económicas y sociales. De esta manera, las instituciones de la sociedad favorecen ciertos puntos de partida por sobre otros. Se trata de desigualdades especialmente profundas. No solo son omnipresentes, sino que afectan las oportunidades iniciales de los hombres en la vida y, sin embargo, no es posible justificarlas apelando a las nociones de mérito o merecimiento[28].

Este sería el caso de un futbolista que nació pobre y que luego de hacerse rico da a sus hijos una buena educación, pues no es el mérito de esos niños el haber tenido acceso a un buen colegio y por tanto todas sus ventajas son objeto de reproche moral. Lo mismo ocurre con cualquier herencia que los padres puedan dejar a sus descendientes. Dado que no es producto de su mérito el hecho de que exista esa riqueza, entonces no la merecen. Con esa lógica se podría, por ejemplo, proponer un fuerte impuesto a la herencia por razones de "justicia social", aun cuando este llegara a ser confiscatorio.

Rawls descartó expresamente la idea de igualdad ante la ley como condición suficiente para considerar justas las desigualdades en una sociedad. En otras palabras, Rawls señaló que una sociedad basada únicamente en el respeto de la libertad, la vida y la propiedad de las personas bajo condiciones de igualdad ante la ley para todos es, en principio, socialmente injusta. Lo que se necesita, dijo, es una concepción "democrática" de igualdad de oportunidades, que, como hemos visto, demanda una intervención estatal sistemática sobre la propiedad y libertad de los individuos para realizarse. Esto porque, para Rawls, la meritocracia entendida como mera igualdad ante la ley "sigue el principio de carreras abiertas a los talentos y utiliza la igualdad de oportunidades como una forma de liberar las energías de los hombres en la búsqueda de la prosperidad económica y de dominio político"[29]. Acá igualdad de oportunidades significa nada más que igualdad ante la ley. Para Rawls, ella resulta inaceptable porque conduce a "una marcada disparidad entre las clases altas y bajas tanto en los medios de vida como en los derechos y privilegios de la autoridad"[30]. Más aún, en una sociedad libre en el sentido clásico, según Rawls, "la cultura de los estratos más pobres se empobrece, mientras que la de la élite gobernante y tecnocrática se asegura sirviendo los fines nacionales del poder y la riqueza"[31].

Todas las afirmaciones anteriores son fácilmente refutables con evidencia y hablan más de los prejuicios de un socialdemócrata como Rawls que de la realidad bajo un orden liberal clásico. Pero lo relevante es el argumento filosófico. En términos generales, no es difícil advertir que el sueño de Rawls de ordenar la estructura básica de la sociedad de tal modo que las desigualdades que no son el producto del mérito deban ser compensadas, conduciría a un auténtico autoritarismo estatista meritocrático. Y es que, si

nos limitamos a la idea de considerar justa una distribución del ingreso solo cuando responde a méritos, debemos optar por una política radical de igualación de oportunidades que elimine o compense cualquier ventaja no merecida que una persona haya tenido en relación con las demás. En otras palabras, incluso ventajas genéticas, como una mayor inteligencia o talento, o gozar de una salud o apariencia física superior, o haber nacido en una zona geográfica más privilegiada por acceso a recursos, serían ventajas injustas que deben ser corregidas por la intervención estatal. Friedrich Hayek alertó en contra de este parásito mental antes de que Rawls lo viralizara. Según Hayek, en un orden en que una noción subjetiva del mérito funcionara como el criterio para distribuir beneficios, el Estado tendría que controlar la totalidad del ambiente físico y social para así asegurar igualdad de oportunidades, al punto de dominar toda circunstancia que afecte el bienestar de las personas[32]. Si limitamos la propuesta de Rawls nada más que a su segundo principio de justicia social y a la idea meritocrática, se terminaría en un orden totalitario. Esto es así porque un esquema estricto de igualdad de oportunidades basado en el mérito tendría que pasar por una política de "homogenización", es decir, de destrucción de todas las diferencias entre personas, cuyo resultado sería la aniquilación del individuo, algo que, como bien advirtió Friedrich Nietzsche, es finalmente el objetivo del socialismo[33].

En la misma línea, el pensador alemán y amigo de Hayek, Wilhelm Röpke, explicó que el igualitarismo, aun si solo aspira a la igualdad de oportunidades o igualdad sustantiva, lleva al inevitable esfuerzo centralizado del gobierno por lograr una "funcionalización totalitaria de la sociedad"[34]. El resultado, alertó, sería una pérdida de todo lo que es preestatal, paraestatal y superestatal, sacrificado para conseguir una mayor igualdad aritmética de los individuos. En palabras de Röpke, "la idea de situar a cada individuo de acuerdo a sus 'méritos' y 'talentos' implica un Estado de bienestar que será diferente del Estado totalitario solo de nombre", pues ese sistema responde a un "deseo de uniformidad" que llevaría a "un sistema centralizado, coercitivo y con educación estatal uniforme"[35]. Además, un sistema de igualación total de oportunidades incubaría una "intolerancia hacia aquellos que divergen del 'hombre común' abstracto no solo verticalmente debido a que tiene una posición

social más alta, sino también horizontalmente porque difiere de alguna manera en el mismo nivel social”[36]. Röpke recalcó que la igualdad de oportunidades es imposible sin igualación total de resultados económicos e igualación de estatus social, pues, como es lógico, la desigualdad de resultados y de estatus de los padres se convierte en desigualdad de oportunidades entre los hijos[37]. El mismo Röpke agregó otro punto fundamental en esta discusión que Rawls simplemente ignoró: no existe razón alguna para considerar menos legítima la propiedad sobre las ventajas inherentes a la persona que cualquier otra forma de propiedad, incluida la adquirida por méritos[38]. La afirmación de Rawls, según la cual la injusticia más grande de un sistema de libertad natural es que permite que factores “arbitrarios desde el punto de vista moral”[39] definan la distribución de la riqueza, no es sostenible más que como una opinión estética, es decir, como algo que le gusta a Rawls y sus seguidores, pero que carece de fundamento racional. Del hecho de que existan cosas que se poseen en virtud del azar o la naturaleza no se sigue que no haya propiedad legítima sobre ellas. Una persona puede ganarse la lotería, lo cual es inmerecido desde el punto de vista de los méritos, pero no es inmoral ni injusto. Su derecho de propiedad sobre lo ganado no se puede poner en cuestión, salvo que el hecho mismo de la suerte se considere —como cree Rawls— una arbitrariedad moral que debe ser corregida en perjuicio del beneficiado. Esta idea de considerar injustos los resultados de ventajas inmerecidas carece de sentido, porque desvincula el concepto de justicia de su contenido ético al separarlo de la voluntad humana. En estricto rigor, la suerte, como las leyes de la física y la genética, no es ni justa ni injusta, sino un simple hecho que no corresponde juzgar de acuerdo a categorías morales. Por lo mismo, el concepto de “arbitrariedad” que usa Rawls para referirse a las ventajas derivadas de lo que llama “lotería natural”, es decir, el azar de la naturaleza que nos hace más lindos o feos, más inteligentes o tontos, nacidos de padres con más o menos dinero, entre otras cosas, es simplemente absurdo. De lo contrario, no existiría diferencia, desde el punto de vista ético, entre aquellos beneficios asignados por una autoridad central —por ejemplo, subsidios a amigos del gobierno, títulos nobiliarios y privilegios creados por ley— y aquellos beneficios obtenidos por el desarrollo del talento personal —por ejemplo, el futbolista exitoso que nació en la pobreza—. El primer caso puede ser calificado propiamente como arbitrario e injusto, pues hay

voluntad humana que entregó ventajas discrecionalmente sin aplicar la misma regla a todos. En el caso del futbolista esto no ocurrió, pues tuvo que competir en igualdad de condiciones en el sentido de que las reglas del fútbol que se le aplicaron son las mismas para todos los jugadores, sea cual sea el origen social o historia personal de cada uno. De ahí que también sea absurdo hablar de que quienes nacen en familias de más dinero en sociedades abiertas son "privilegiados". El concepto de "privilegio" tiene una connotación de inmoralidad precisamente porque se supone que es asignado de manera arbitraria, y no ganado en condiciones de igualdad ante la ley. Ser hijo de un duque y recibir el título y toda la riqueza de parte del Estado es un privilegio. Ser hijo de un empresario exitoso que trabajó para crear su riqueza y beneficiar a sus hijos con los frutos de su trabajo no es un privilegio, sino un legítimo derecho. En otras palabras, el padre rico tiene tanto derecho a darles buenas oportunidades a sus hijos como estos a aprovecharlas. Si esto no fuera así, entonces debería considerarse injusto que el futbolista que partió sin dinero le dé buenas oportunidades a sus hijos, pues estos gozarían de un "privilegio".

La igualdad de oportunidades rawlsiana, realizada por medio de un diseño institucional que compense a los individuos por cualquier tipo de desventaja, no es otra cosa, como dijo Murray Rothbard, que "una revuelta en contra de la naturaleza"[40], y su pretensión, más que con justicia real, tiene que ver con conseguir lo que Thomas Sowell ha denominado "justicia cósmica"[41]. La justicia cósmica es la pretensión de homogenización total entre individuos, y es a lo que finalmente conduce el parásito mental de la justicia social cuando pretende una igualdad real o "sustantiva" de oportunidades. La pregunta decisiva es la siguiente: si, como dice Rawls y creen los progresistas, el ideal de un orden socialmente justo es aquel en que todos tienen exactamente las mismas oportunidades, ¿acaso no significa esto que sería ideal eliminar todas las diferencias entre seres humanos que pueden afectar esa igualdad de oportunidades, incluyendo diferencias genéticas, educativas, geográficas, de salud, familiares y así sucesivamente? Y si ese mundo de igualdad sustantiva es deseable, entonces el Estado debería intentar corregir políticamente todos los factores que, según las leyes de la física, la economía, la genética, la química y la biología, hayan incidido en la desigualdad entre personas. Es evidente que, llevada a sus

consecuencias lógicas, el resultado final de la idea de igualdad sustantiva de oportunidades basada en la meritocracia solo podría ser un orden totalitario completamente inhumano.

Un claro ejemplo de la búsqueda de esta justicia cósmica lo ofrece el compañero de ruta de Rawls, Thomas Nagel. Según este autor, la igualdad de oportunidades supone que la sociedad debe compensar aquellas desigualdades que surgen de factores "más allá del control del individuo": "Desde un punto de vista moral es hasta cierto punto arbitrario el modo en que los beneficios —inteligencia, educación, genética, etcétera— están distribuidos y, por tanto, no hay nada de malo en que el Estado intervenga en esa distribución"[42]. El filósofo Ronald Dworkin, siguiendo la misma lógica, sostuvo que los igualitaristas no deben aceptar desigualdades en la distribución de riqueza como justas si estas han resultado de diferencias en capacidades heredadas o han sido el producto de ventajas derivadas del azar[43]. Tanto para Nagel como para Rawls y Dworkin, todo aquello que las leyes del universo hayan creado beneficiando a unos sobre otros es "arbitrario" moralmente y el Estado debe corregirlo. Ahora bien, un programa con el objeto de corregir todas las desigualdades existentes que no sean producto del "mérito" demanda un conocimiento que, como dice Sowell, es "superhumano" y, por tanto, completamente imposible de obtener[44]. Ya en el siglo XVIII el filósofo escocés David Hume observó que un orden social en que la propiedad se distribuyera en proporción al virtuosismo o mérito de sus miembros requeriría de un ser superior omnisciente con inteligencia infinita y que solo actuara buscando el bien[45]. En tanto, en una sociedad de humanos, advirtió Hume, la regla del mérito llevaría "a la total disolución de la sociedad", ya que "tan grande es la incerteza del mérito, tanto por su natural oscuridad como por el autoengaño de cada individuo, que ninguna regla determinada puede seguirse de él"[46]. ¿Tiene un niño rico con problemas serios de salud y que logra salir adelante menos méritos que un niño pobre perfectamente sano que logra igual desempeño? ¿Tuvo Mozart, por el hecho de ser genéticamente un genio, menos méritos y, por tanto, menos derecho sobre la propiedad que sus obras le generaron, que otros músicos de la época menos talentosos? ¿Qué porcentaje del éxito de un niño de padres ricos se atribuirá al esfuerzo de

ese niño, a su disciplina, rigurosidad y constancia como adulto, es decir, al mérito, y qué porcentaje se atribuirá a la buena fortuna?

El mismo Dworkin acepta que es imposible descubrir, incluso en principio, qué aspectos de la posición económica de una persona se siguen de sus decisiones y qué ventajas o desventajas no han sido producto de sus decisiones[47]. Jamás podremos, por lo tanto, saber cuánto del éxito o fracaso de una persona se debe exactamente a su mérito subjetivo y cuánto a su genética, inteligencia, esfuerzo, educación, experiencias, suerte. Tampoco existe un criterio fijo para establecer lo que son las ventajas y desventajas. Algo que se considera una desventaja en un determinado momento puede constituir una ventaja en otro. Una persona de talla baja podría ser considerada en desventaja respecto de otros, pero tal vez esa misma característica le abrió en otro momento las puertas a una exitosa carrera en el cine. Una mujer hermosa podrá beneficiarse de su belleza más que otras que son inteligentes y, una vez perdida la belleza, la lógica de la ventaja se invierte a favor de las inteligentes. Ciertas enfermedades psiquiátricas pueden ser la causa de una capacidad creadora esencial para el éxito como artista, y un niño que nació pobre y llegó a ser rico tal vez logró desarrollar el carácter y disciplina fuente de su éxito precisamente motivado por las carencias que sufrió. Los ejemplos que dan cuenta de la imposibilidad de determinar las ventajas y desventajas son infinitos, lo que agrega un elemento que hace imposible establecer una fórmula basada en el mérito para compensar a quienes sufren lo que aparentemente son desventajas.

La aparentemente sofisticada teoría de justicia social de Rawls, complementada por Nagel y Dworkin, y que, como hemos dicho, ha sido sin duda la más influyente en Occidente en más de medio siglo, no pasa de ser un constructo parcialmente arbitrario, con serios errores, incoherencias y pretensiones totalmente imposibles de satisfacer. Y, sin embargo, este parásito de la meritocracia subjetiva se ha instalado en todo el debate público occidental como justificación para un incremento sostenido del poder del Estado sobre la vida de los ciudadanos bajo el pretexto de conseguir igualdad “real” o sustantiva de oportunidades por razones de justicia social.

Ahora bien, respecto de la justicia social aplicada a la desigualdad de riqueza, Friedrich Hayek diría que esta idea era un atavismo, un concepto carente de todo significado en una sociedad libre, pues no puede haber injusticia en la distribución de riqueza y posición social donde nadie distribuye. ¿Quién determina, en una sociedad de individuos libres y economía de mercado, cuánto recibe cada quien y qué estatus tendrá en la sociedad? Nadie, pues todo ello es el resultado de un orden espontáneo que se da a partir de los millones de intercambios que realizan voluntariamente las personas. No existe ninguna autoridad que haya determinado que Justin Bieber sea millonario o que Elon Musk sea el hombre más rico y uno de los más admirados del mundo. Y dado que la justicia es un atributo de los actos humanos conscientes, y no de las fuerzas de la naturaleza o de eventos impersonales como el mercado, evidentemente no se puede decir que es "injusta" una cierta distribución de beneficios solo porque no es igual para todos. En otras palabras, se podrá decir que es injusto que una persona le prenda fuego a la casa del vecino, pero no que es injusto que se haya incendiado porque le cayó un rayo. De la misma manera se puede sostener que un orden totalitario es injusto porque la autoridad determina qué posición social y económica tendrá cada persona, pero en una sociedad libre, donde las posiciones siempre son dinámicas y determinadas por un sistema de intercambios voluntarios, pero que no dirige ninguna voluntad humana desde arriba, sus resultados no pueden ser calificados de injustos. Por eso, la idea de justicia social es un concepto totalmente vacío. Hayek explica:

> El total vacío de la frase "justicia social" se demuestra en el hecho de que no existe ningún acuerdo sobre lo que requiere la justicia social en cada instancia particular; también en que no existe ninguna prueba conocida a través de la cual decidir quién está en lo correcto si las personas difieren, y que ningún esquema preconcebido de distribución puede ser efectivamente diseñado en una sociedad cuyos hombres son libres... En efecto, la responsabilidad moral individual por las acciones de cada uno es incompatible con la realización de cualquier modelo general de distribución[48].

Hayek continuó su análisis explicando que el impulso de exigir justicia social deriva de nuestro pasado tribal hace miles de años, cuando vivíamos en pequeñas comunidades cerradas lideradas por algún guerrero que distribuía en el grupo los alimentos conseguidos. En estas pequeñas sociedades cazadoras recolectoras no existía la propiedad privada como la conocemos hoy, ni tampoco la libertad individual. El pensador austriaco explicó que estas primitivas y pequeñas bandas poseían "un propósito unitario o una jerarquía común de fines, y una repartición deliberada de los recursos de acuerdo a una visión común de méritos individuales"[49]. Esta sociedad era, así, de tipo socialista, pues descansaba sobre una autoridad que no solo distribuía alimentos y recompensas, sino que además dictaba a cada individuo el rol que debía cumplir. Como consecuencia, al individuo "no se le reconocía dentro del grupo ningún poder de acción independiente", afirmó Hayek. Esta forma de organización social es, por supuesto, incompatible no solo con la libertad y el Estado de derecho, sino también con la economía de mercado, que solo puede existir cuando se permite a las personas perseguir sus propios fines con el talento y recursos de que disponen. En ese sistema, basado en reglas impersonales, los resultados necesariamente serán desiguales y nada tendrán que ver con alguna noción de mérito subjetivo. Lo que importa en ese contexto es el mérito objetivo, que es precisamente lo que Rawls rechaza, y que se refiere a lo que somos objetivamente capaces de producir y que tiene valor para otros. En ese orden, es irrelevante cuánto se esfuerce una persona, cuánto estudie o trabaje, pues lo que resulta decisivo es lo que es capaz de crear. Y si bien el esfuerzo tiende a ser esencial para lograr éxito, no es el esfuerzo en sí lo que justifica la posición económica y social de una persona, sino la medida en que otros han valorado los frutos de ese esfuerzo y han decidido recompensarlos. Un artista genial puede esforzarse mucho menos que otro mediocre y hacerse millonario y famoso, mientras el mal artista permanece en un estado de necesidad económica y sin reconocimiento. En una sociedad basada en el mérito subjetivo, sin embargo, esto debería ser considerado injusto, pues claramente el artista sin talento que trabaja muy duro merece más que el artista genial, que con poco esfuerzo crea obras maravillosas admiradas y compradas globalmente. Lo mismo vale para todas las otras profesiones, oficios u ocupaciones. Si en todas ellas hemos de distribuir la riqueza, el prestigio y fuentes de autorrespeto de acuerdo a

una noción subjetiva de mérito, la libertad individual se haría imposible y el mismo mercado que permite la desigualdad tendría que ser reemplazado por un sistema de economía centralmente planificada que asigne a cada uno lo que le corresponde según lo que esa misma autoridad considera meritorio. Aun aplicada parcialmente, como es el caso hoy en día, el parásito mental de la justicia social conduce inevitablemente a la arbitrariedad, al empobrecimiento de la sociedad y, en el caso extremo, a la destrucción de la vida civilizada.

PARÁSITO II

Derechos sociales

Un parásito mental que comúnmente viaja junto al de la justicia social es el de los “derechos sociales”. La idea tras este concepto es que una sociedad en la que hay desigualdades en materia de bienes fundamentales, como educación, salud, pensiones, vivienda o estatus en general, es esencialmente injusta. Según esta visión, en estricto rigor, no bastaría para satisfacer las condiciones de justicia social el hecho de redistribuir riqueza, ya que incluso si esta se confisca de manera masiva y, salvo que se expropie en su totalidad, habrá unos que podrán financiar mejores oportunidades a sus hijos porque podrán, por ejemplo, pagar un colegio privado mejor que aquellos a los que acceden los demás. Una aplicación estricta de la justicia social materializada en derechos sociales demandará, por lo tanto, que solo el Estado pueda proveer educación de modo de evitar desigualdades de oportunidades que hagan una gran diferencia en la vida de las personas. Pero no solo deberá prohibirse que los privados provean educación, sino también otras cuestiones fundamentales para la igualdad de oportunidades, como salud, vivienda y pensión.

Esta fue precisamente la teoría del sociólogo inglés T. H. Marshall, quien introdujo el concepto parasítico de “derechos sociales” en su influyente libro *Citizenship and Social Class,* de 1950. Según Marshall, en el pasado, el avance hacia la igual condición de ciudadanía requirió que se garantizara la igualdad de derechos ante la ley y luego los mismos derechos políticos para todos. En otras palabras, primero se garantizó el mismo derecho a la vida, propiedad y libertad, y luego el mismo derecho a participar en los asuntos públicos mediante elecciones y candidaturas políticas. Para Marshall, los derechos civiles se garantizaron mediante el establecimiento de cortes y el debido proceso, mientras que los derechos políticos fueron garantizados con la creación del Parlamento —el sufragio universal— y los gobiernos locales. Sin embargo, lo anterior no era suficiente para hablar de

que gozamos de la misma condición de ciudadanos. Además de los derechos civiles y políticos que eliminaban desigualdades en libertades y poder político, afirmó Marshall, existían los derechos sociales. Marshall sugirió que no bastaba con tener el mismo derecho nominal a la vida, libertad y propiedad, además de poder votar y participar del proceso político, si entre los miembros de una comunidad política había desigualdades socioeconómicas fundamentales que hicieran que unos tuvieran acceso a mejores oportunidades que otros. Este problema tampoco se resuelve, según el sociólogo inglés, con la fórmula liberal clásica de proveer de un mínimo suficiente a los grupos más desaventajados, pues ello no era compatible con la igualdad. Según Marshall, mientras la ciudadanía es una condición de igualdad, "la clase social es un sistema de desigualdad" en conflicto con la ciudadanía. Más aún, el conflicto es entre la condición de ciudadanía y el capitalismo[50]. La idea de derechos sociales, como fue planteada por Marshall, es, así, esencialmente contraria a la libertad económica o al mercado en áreas fundamentales para la vida de las personas. Esto a pesar de que él mismo aceptó que la desigualdad social existente en el sistema medieval anterior a la Revolución industrial era establecida por ley, haciendo imposible cualquier tipo de movilidad social. La nobleza tenía un estatus y el campesinado otro, y no había nada que hacer al respecto. Como observó el mismo Marshall, el principio liberal de igualdad ante la ley acabó con ese tipo de orden jerárquico. Sin embargo, la libertad económica que siguió a esa filosofía fue la que permitió que emergieran clases sociales de otro tipo. "Los derechos civiles fueron indispensables para una economía de mercado competitivo", dijo, porque "dieron a cada hombre, como parte de su estatus individual, el poder de participar como unidad independiente en la lucha económica"[51]. Y esto sería indeseable, ya que el reconocimiento de cada persona como arquitecto de su propio destino sirvió de excusa para "negarle la protección social"[52]. Marshall, continuó su argumento avanzando una tesis que nutre el parásito de los derechos sociales hasta el día de hoy, a saber, que el derecho de propiedad y la libertad no sirven porque no ofrecen una garantía concreta de que podremos efectivamente conseguir aquello que queremos tener:

> Un derecho de propiedad no es un derecho a poseer bienes, sino el derecho a adquirirlo, si puedes, y a protegerlo, si lo deseas y puedes conseguirlo [...]. De manera similar, el derecho a la libertad de expresión tiene poca importancia real si por falta de educación no tienes nada que decir que valga la pena ser dicho y careces de los medios para ser oído si lo dices. Pero estas flagrantes desigualdades no se deben a defectos de los derechos civiles, sino a la falta de derechos sociales[53].

Esta reflexión de Marshall se encuentra en el corazón del pensamiento de izquierda hasta el día de hoy y encierra, como es evidente, no solo una falacia histórica, sino también clasismo y un profundo desprecio por la libertad. Básicamente, lo que sostiene esta línea argumental es que la libertad es el poder efectivo de conseguir lo que nos propongamos. Esta es, desde luego, una confusión absoluta de los conceptos que ha servido de base para toda forma de tiranías. Y es que, si efectivamente no somos libres porque no tenemos el poder o los medios para alcanzar nuestros deseos, alguien tiene que hacernos libres utilizando el poder estatal para darnos los medios de los que carecemos. Esto significa que el Estado debe expropiar a otros los frutos de su trabajo para redistribuirlos a quienes supuestamente no son libres para que tengan medios materiales que les permitan ejercer su nueva libertad. Pero no solo eso. Siguiendo esta lógica, el Estado debe intervenir en todas las dimensiones de la vida de las personas, que supuestamente no son libres, controlando su educación, nutrición, entorno familiar, realidad cultural, y así sucesivamente. No tendría caso que el Estado simplemente transfiera dinero a una familia pobre si esta lo va a malgastar, pues, como sugiere Marshall, si los pobres ni siquiera están en condiciones de expresar una opinión que valga la pena ser oída porque carecen de las herramientas intelectuales para pensar, con menor razón se les puede confiar que tomen decisiones adecuadas con los medios que el poder político ponga a su disposición. Así, como vemos, la falta de libertad según esta visión no se reduce solo a un asunto de carencias materiales, sino de incapacidad mental y espiritual. El Estado, entonces, debe “hacernos libres” proveyendo de derechos sociales que son impuestos por la fuerza a todos los miembros de una sociedad, tanto ricos como pobres, porque deben ser iguales para todos.

El peligro de esta visión, que confunde el concepto de libertad con el de poder, fue advertido por Hayek ya en su obra *Camino de servidumbre* en 1944. Analizando la lógica totalitaria de doctrinas como el marxismo y el nazismo, que según Hayek eran equivalentes, observó que “el socialismo comenzó a hacer un uso creciente de la promesa de una nueva libertad” que acabaría con la pobreza[54]. Esta supuestamente iba a traer la “libertad económica, sin la cual la ya ganada libertad política no tenía valor”[55]. Por libertad económica los socialistas entendieron, por supuesto, no la libertad de oportunidades propia del liberalismo clásico, sino la conquista sobre las necesidades humanas mediante una abundancia de bienes creada por el Estado. Dijo Hayek denunciando el parásito mental introducido por el socialismo:

> El sutil cambio de significado a que fue sometida la palabra libertad para que esta argumentación se recibiese con aplauso es importante. Para los grandes apóstoles de la libertad política, la palabra había significado libertad frente a la coerción, libertad frente al poder arbitrario de otros hombres, supresión de los lazos que impiden al individuo toda elección y le obligan a obedecer las órdenes de un superior a quien está sujeto. La nueva libertad prometida era, en cambio, libertad frente a la indigencia, supresión del apremio de las circunstancias, que, inevitablemente, nos limitan a todos el campo de elección, aunque a algunos mucho más que a otros. Antes de que el hombre pudiera ser verdaderamente libre, había que destruir “el despotismo de la indigencia física”, había que abolir las “trabas del sistema económico”[56].

El mismo Hayek advirtió que esta apropiación del concepto de libertad por parte de los socialistas para llevarlo a significar totalmente lo contrario a lo que su sentido original indicaba, en realidad pretendía “la desaparición de las grandes disparidades existentes en la capacidad de elección de las diferentes personas”[57]. En otras palabras, lo que buscaba era una distribución totalmente igualitaria de la riqueza bajo un Estado omnipotente controlado por los socialistas, que no dejaría espacios para el mercado y, finalmente, tampoco para la libertad individual. Según Hayek, este parásito

mental de la libertad socialista se encontraba en las bases tanto del nazismo como del comunismo.

Resulta notable constatar cómo Hayek advirtió perfectamente que la intención real de esta idea de libertad era la mera igualación material, en lugar de realmente permitir el progreso de las clases menos aventajadas. El mismo Marshall no disimuló las intenciones igualitaristas de su idea de derechos sociales como fuente de supuesta libertad de las clases bajas. De lo que se trataba, afirmó, era de eliminar las clases sociales, lo que, como es evidente, solo puede conseguirse mediante una dictadura socialista y una economía centralmente planificada. Marshall no propuso exactamente la dictadura socialista, pero las implicancias de su teoría son claras. Según él, "la eliminación de clases sigue siendo el objetivo de los derechos sociales, pero ha adquirido un nuevo significado", pues no busca aliviar "la evidente molestia de la indigencia en los niveles más bajos de la sociedad". De lo que se trata, dijo, es de modificar "todo el patrón de desigualdad social". Y esto no significa "elevar el nivel del suelo en el sótano del edificio social, dejando la superestructura como estaba", sino destruir todo el edificio para incluso "acabar convirtiendo un rascacielos en un bungaló"[58].

Es difícil imaginar un llamado más evidente a una revolución que acabe con todas las estructuras económicas y sociales existentes en un orden genuinamente libre. Pero el concepto parasítico de derechos sociales no solo es tramposo, sino que se funda en un diagnóstico completamente falso de la realidad y en una concepción igualmente distorsionada de los pobres. Todo el análisis histórico que formula Marshall para elaborar su teoría de que la igual condición de ciudadano requiere una igualdad material completa en materia de oportunidades, ignora el hecho de que los pobres fueron quienes crearon la riqueza existente en la sociedad burguesa gracias a la Revolución industrial. Marshall, como toda la izquierda, incluyendo a Marx y progresistas hasta el día de hoy, afirmó que, como los pobres no tienen libertad real, el Estado debe darles riqueza y medios —salud, pensiones, educación— para que sean libres. Pero si eso fuera cierto, en primer lugar, los pobres no deberían tener derecho a voto, pues si es correcto que carecen de libertad para dirigir sus vidas e incluso expresar opiniones, mucho menos pueden participar del proceso político de manera responsable. Se ve acá el clasismo implícito de esta visión, la que es

totalmente incompatible con la filosofía liberal clásica, que asume que los pobres, a pesar de tener opciones más limitadas, son perfectamente capaces de ser agentes de su propio destino. Adam Smith convertiría esta idea en la piedra angular de la ética y el análisis económico liberal, ilustrándolo en su famosa comparación entre el portero y el filósofo. Mientras Platón pensaba que los filósofos eran naturalmente superiores al resto y por tanto debían gobernar, Adam Smith sostuvo que "la diferencia entre un filósofo y un común portero no se deriva tanto de la naturaleza sino del hábito, la costumbre y la educación"[59]. Como recordara Samuel Fleischacker: "En el contexto del siglo XVIII, Smith presenta una imagen notablemente dignificada de los pobres, una imagen en que estos toman opciones tan respetables como aquellas de sus 'superiores', donde en realidad no hay 'inferiores' o superiores"[60]. La implicancia moral de esta visión es que todas las personas toman decisiones igualmente respetables y, por tanto, no existen unas autorizadas a tutelar a otras y, en consecuencia, tampoco una jerarquía natural que pueda poner a unas personas por sobre otras en términos políticos. La igualdad ante la ley es la consecuencia inevitable de la visión normativa del liberalismo clásico. Los valores de la libertad y responsabilidad individual se extienden así a todos los miembros de una comunidad política, y no pueden reducirse a una supuesta inferioridad de algunos, ni con el argumento de proteger a las personas de las consecuencias negativas que puedan seguirse del ejercicio de su libertad.

Pero la falacia según la cual los pobres no pueden salir adelante sin asistencia del Estado queda en evidencia cuando se analiza la historia de la riqueza. El profesor de la Universidad de Columbia Xavier Sala i Martín da una explicación sobre este punto, que vale la pena reproducir en extenso por su relevancia:

> A través de la historia las sociedades humanas han sido formadas por unos pocos ciudadanos muy ricos y una aplastante mayoría de pobres. El 99,9 % de los ciudadanos de todas las sociedades de la historia, desde los cazadores y recolectores de la Edad de Piedra, hasta los campesinos fenicios, griegos, etruscos, romanos, godos u otomanos de la Antigüedad, pasando por los agricultores de la Europa medieval, la América de los incas, los aztecas o los mayas, la Asia de las dinastías

imperiales o la África precolonial, vivieron en situación de pobreza extrema. Todas, absolutamente todas esas sociedades, tenían a la mayoría de la población al límite de la subsistencia hasta el punto que, cuando el clima no acompañaba, una parte importante de ellos moría de inanición. Todo esto empezó a cambiar en 1760, cuando un nuevo sistema económico nacido en Inglaterra y Holanda, el capitalismo, provocó una revolución económica que cambió las cosas para siempre: en poco más de doscientos años, el capitalismo ha hecho que el trabajador medio de una economía de mercado media no solo haya dejado de vivir en la frontera de la subsistencia, sino que incluso tenga acceso a placeres que el hombre más rico de la historia, el emperador Mansa Musa I, no podía ni imaginar[61].

Históricamente y hasta el año 1000 de nuestra era, el promedio de ingreso de los habitantes de distintas regiones del mundo era cerca de 450 dólares *por año* en dólares de 1990[62]. Eso significa que nuestros antepasados vivían con un poco más de un dólar por día y que en Europa el nivel de ingreso era similar al de América Latina y de África. El ingreso de los países occidentales se mantuvo casi sin variaciones hasta el siglo XV, cuando prácticamente se duplicó. Pero fue recién dos o tres siglos después que vino el gran salto. En la primera mitad del siglo XVIII se volvió a duplicar el ingreso y en la segunda mitad se duplicó nuevamente. En esa lógica exponencial, en Occidente —esencialmente Europa occidental— pasamos de un ingreso de 753 dólares en el año 1500 a uno de 23.710 dólares en 2003[63]. Esto representa un impresionante incremento de un factor de 30. Todo ello, hay que insistir, gracias a la Revolución industrial y al libre mercado, lo cual se confirma cuando se observa el atraso de los países que no se sumaron a la industrialización. Asia, por ejemplo, no entró al capitalismo sino hasta mediados del siglo XX. Como consecuencia, el ingreso de los asiáticos el año 1950 era equivalente al de los europeos en 1500[64]. Luego de que China, India y otros países abrazaran el capitalismo, su ingreso se multiplicó de 717 dólares en 1950 a 4.434 en 2003[65]. Es decir, en apenas medio siglo se incrementó en un factor de casi 6, más que en los dos mil años previos de su historia. América Latina siguió una trayectoria similar, con un ingreso creciendo casi cinco veces en el transcurso de un

siglo. ¿Cómo explica la izquierda este enorme incremento en la calidad de vida de las masas más pobres del mundo si fuera cierto que había que redistribuir riqueza para crear más riqueza y libertad? Ha sido el crecimiento económico en todas estas regiones el responsable de acabar o reducir la miseria más abyecta e inhumana en la que vivían millones de personas, y será el crecimiento económico el que la termine definitivamente. Gracias al capitalismo, la pobreza extrema en el mundo —medida como ingreso diario de 1,5 dólares de valor 1993— cayó de cerca de más de 80 % de la población mundial en 1820 a menos de 20 % el año 2000, a pesar de que la población se quintuplicara. En China, entre 1960 y 2000, la pobreza extrema se redujo en más de 520 millones de personas y en Asia del Sur más de 100 millones de personas salieron de ella. Más interesante aún es constatar que los más pobres del mundo han visto incrementar su ingreso el doble de rápido que el resto de mayores ingresos[66]. El profesor de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA) Deepak Lal concluye así que “la globalización y el rápido crecimiento económico que promovió han reducido la pobreza mundial en magnitudes sin precedentes en la historia. El crecimiento no solo se ha ‘derramado’: ¡ha sido una inundación!”[67].

Pero hay más, porque no solo han sido los pobres del pasado quienes se han convertido en los ricos de hoy gracias a espacios de libertad antes inexistentes, sino que los pobres de hoy son más ricos de lo que pudiera pensarse. Según el famoso estudio de Hernando de Soto, presentado en su libro *The Mystery of Capital* ya hace décadas, si se tomaba la riqueza acumulada por los más pobres del mundo en materia de inmuebles, la cifra alcanzaba a 9,3 billones —millones de millones— de dólares, prácticamente el valor total de todas las empresas abiertas en bolsa en los veinte países más avanzados del mundo[68]. El problema que señaló De Soto era que los gobiernos del Tercer Mundo son altamente burocráticos y no existe forma de saber qué pertenece a quién, porque no hay registros confiables de propiedad. Eso impide a los pobres convertir la propiedad que poseen en capital, con lo cual quedan fuera del mercado del crédito y del mercado en general. Dicho de otro modo, el Estado condena a las personas a la pobreza. La situación, escribió De Soto, es como la energía acumulada en un gran río que baja de los cerros y que, por faltar una represa y las

turbinas, no puede aprovecharse. Hernando de Soto contribuyó así a destruir dos mitos que se encuentran en la base del discurso de izquierda y también de derecha: que los pobres no tienen capital y que estos son incapaces de salir adelante sin transferencias del Estado. Según De Soto, esta imagen del Tercer Mundo y de los pobres distorsiona la realidad, pues la regla general es que los pobres son emprendedores persistentes y capaces de crear riqueza: "Ellos no son parte del problema, sino de la solución"[69].

Nada de todo el éxito anterior requirió de distribución de riqueza, como es obvio, pues ella no existía. Más aún, la redistribución de riqueza suele perjudicar a los pobres más que ayudarlos a tener éxito. Esto es claro en el caso de la famosa asistencia extranjera que países ricos entregan a naciones pobres. William Easterly, en su obra sobre la tiranía de los expertos, ha mostrado cómo la falacia de que hay que darles riqueza a los pobres para que tengan libertad los ha arruinado en África y otras partes. Según Easterly, la verdadera causa de la pobreza no es la falta de recursos para resolver problemas por parte de expertos, sino "el poder descontrolado del Estado contra gente pobre sin derechos"[70]. Según el economista de la Universidad de Nueva York, la pobreza es producto de la falta de derechos de propiedad y de la libertad de la gente para perseguir sus fines.

La lógica es totalmente al revés de lo que afirman los socialistas: es la falta de libertad producto de la coacción y ausencia de Estado de derecho lo que crea la pobreza, y no la pobreza la que produce la falta de libertad. La visión tecnocrática que supone que gente más iluminada diseñará planes para sacar a los pobres adelante, afirma el mismo Easterly, es de raigambre autoritaria[71]. El libro de Easterly se encuentra repleto de ejemplos de cómo la ayuda occidental ha generado corrupción desatada en África y ha sido utilizada por fuerzas militares para financiar su guerra contra grupos rebeldes dejando a los países incluso en peor situación que antes. En la misma línea, la economista zambiana Dambisa Moyo ha concluido que, a fin de cuentas, es imposible decir que la experiencia de ayuda internacional a África ha sido exitosa. En términos generales, señala, la ayuda ha sido "desastrosa" para el continente[72]. La tesis central de su libro *Dead Aid* fue que los países africanos eran pobres en parte precisamente por la ayuda humanitaria que reciben de las naciones ricas del mundo en forma de préstamos y regalos a los gobiernos.

Un fascinante debate en este contexto se dio entre los dos economistas más connotados de la India, el profesor de Harvard y premio Nobel de Economía Amartya Sen y el profesor de la Universidad de Columbia Jagdish Bhagwati. Siguiendo una línea similar a la de Marshall, Sen argumentó que para superar la pobreza en la India resultaba indispensable crear "capacidades", es decir, algo así como derechos sociales que provean de libertad real a las personas para que puedan salir adelante. Esto sería no solo más productivo, sino necesario, por razones de "justicia social", de modo de reducir desigualdades. Tanto para Sen como para Marshall y los progresistas en general, no hay libertad sin riqueza: "La expansión de la libertad debe ser vista como el objetivo y medio principal del desarrollo", señaló, pues la agencia de los individuos está "constreñida por las oportunidades económicas, sociales y políticas"[73]. Como se ve, Sen invierte nuevamente la lógica: si para los liberales clásicos, como observó Hayek, la libertad es la ausencia de coacción arbitraria por parte de terceros, Sen argumentó que el Estado ayuda a crear la libertad al redistribuir riqueza. Según Sen, el estado indio de Kerala mostró un modelo intervencionista y redistributivo que dio buenos resultados al proveer de esas capacidades, es decir, recursos materiales otorgados por el Estado. La respuesta de Bhagwati es que fue el modelo del estado de Guajarat, enfocado en el crecimiento económico y la libertad como la entiende Hayek, el que dio resultados, y que la tesis de Sen contradice la evidencia histórica y el más elemental sentido común:

> La redistribución significativa en India no podría haber precedido al crecimiento, ya que había muy pocos ricos y demasiados pobres. Por lo tanto, es el crecimiento el que no solo eleva a las personas por encima de la línea de pobreza, sino que también tiene el efecto beneficioso adicional de generar ingresos que podrían ser utilizados para llevar a cabo la redistribución. Sen, sin evidencia y solo con pensamientos voluntaristas para apoyar sus afirmaciones, sostiene, en cambio [...], que la redistribución debería preceder al crecimiento, mientras que nosotros [él y Panagariya] creemos que es al revés[74].

Bhagwati continuó criticando a Sen por poner en peligro el desarrollo de la India al haberse opuesto a las reformas liberalizadoras de principios de los noventa, que desataron un enorme crecimiento económico y una masiva reducción de la pobreza. Fiel a su ideología progresista, Sen prefirió políticas redistributivas estatistas, las que, según Bhagwati, han resultado desastrosas.

Pero el parásito mental de los derechos sociales no solo ha infectado todos los gobiernos occidentales, sino que logró introducirse incluso en la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. El artículo 25 del documento señala, por ejemplo, que: "Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez u otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad". Como es fácil advertir, este artículo incuba básicamente la idea absurda de que toda persona tiene el derecho a vivir bien gratis, es decir, a ser financiada por el Estado, que, por supuesto, debe sacar la riqueza de las mismas personas a través de impuestos. Bien explicó Friedrich Hayek refiriéndose a estos derechos consagrados en la declaración, que son incompatibles con el orden espontáneo del mercado y el principio de responsabilidad individual, y que su completa realización necesariamente conduciría a un orden totalitario[75]. Esto debido a que una aplicación extrema de los derechos sociales supone potencialmente la colectivización de todos los recursos disponibles de manera de redistribuirlos para cumplir con el objetivo de una vida igualitaria y totalmente dependiente del Estado. En otras palabras, la idea contemplada en este artículo, que contradice otros derechos consagrados en la misma declaración, es esencialmente socialista. La mejor prueba de ello es la historia de cómo llegó a introducirse el parásito de los derechos sociales en el documento de la ONU. En la época en que se redactó la declaración, la Unión Soviética se encontraba bajo el dominio de Stalin. La dictadura socialista en Rusia masacraba, mataba de hambre y enviaba a campos de concentración a millones de personas, convirtiéndose en el régimen más genocida conocido en la historia humana, junto con el régimen

nacionalsocialista de Hitler en Alemania y el de Mao en China. En ese contexto, los marxistas desarrollaron un concepto totalmente distinto de derechos humanos, que se oponía a la concepción occidental. En Occidente se entendía que los derechos humanos eran fundamentales como límite al poder del Estado y consistían especialmente en derechos "negativos", es decir, que requerían de una abstención del Estado. Así, el derecho a la vida, a la libertad y la propiedad, por ejemplo, obliga al Estado a no agredir a los ciudadanos, estableciendo una esfera de protección que el poder estatal no puede sobrepasar. El Estado además debe proteger nuestros derechos fundamentales de la agresión de terceros, para lo cual crea policías, tribunales y constituciones. Esto fue especialmente importante luego de la Segunda Guerra Mundial y los experimentos totalitarios socialistas nacionalistas, cuya estela de muerte y atrocidades conmocionó al mundo. Los socialistas de la Unión Soviética, en cambio, desarrollaron una idea de derechos humanos para competir con la idea occidental, ganando superioridad moral, pues su trayectoria de violaciones a los derechos humanos los dejaba sin narrativa frente a las democracias liberales.

Derivada de las enseñanzas de Marx, la trampa conceptual diseñada por la Unión Soviética invertía la lógica: afirmaba que lo más relevante no era que las personas tuvieran derecho a la vida, la propiedad y la libertad, pues eso era propio del individualismo occidental capitalista, sino que tuvieran "derecho" a que el Estado, esto es, el régimen comunista, los mantuviera libres de necesidades materiales. Marx ya había afirmado que toda la fórmula liberal burguesa era un pretexto para explotar a los proletarios y que había una "verdadera libertad", que pasaba por encontrarse libre de carencias materiales. Según explicó el filósofo Leszek Kolakowski, el marxismo es una doctrina que rechaza visceralmente la idea de derechos humanos, pues estos serían nada más que la expresión de determinadas relaciones de producción. Para Marx, la idea de derechos humanos individuales deriva del egoísmo y conduce a un orden en que los intereses de un individuo se encuentran en oposición con los intereses de todos los demás, lo que creará conflicto permanente en la sociedad civil[76]. En esa sociedad liberal burguesa, el Estado crea, según Marx, la "ilusión" de que hay armonía al garantizar libertades civiles y políticas, intentando así controlar el conflicto. El comunismo, en contraparte, con su promesa de

eliminar las clases sociales acaba de raíz con la lucha de clases y la explotación, haciendo innecesarios los derechos individuales. “Los derechos humanos, en otras palabras, son simplemente la fachada del sistema capitalista; en la nueva sociedad unificada se han vuelto completamente irrelevantes”, dice Kolakowski explicando la visión marxista. El mismo Marx, en su *Ensayo sobre la cuestión judía,* resumiría su rechazo a los derechos humanos como la vida, la libertad y la propiedad de la siguiente manera:

> Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta[77].

Esta doctrina antihumanista y colectivista de Marx se encuentra en los cimientos de todos los regímenes totalitarios comunistas, y era el principio del sistema soviético, centrado en convertirse en un gigantesco Estado benefactor basado en derechos sociales. Estados Unidos, que acababa de ser gobernado por el progresista Franklin Delano Roosevelt (FDR), responsable de crear el Estado de bienestar en ese país, aceptó la presión que hizo la Unión Soviética por incorporar los derechos económicos y sociales como derechos de igual jerarquía que los derechos individuales dentro de la declaración[78]. Es por eso que, como observó la revista *Spice Digest* de la Universidad de Stanford, “las disposiciones del pacto sobre derechos económicos reflejan una orientación inconfundiblemente socialista”[79]. La viuda de Roosevelt, Eleanor Roosevelt, fue la representante de Estados Unidos en la comisión que dirigió la redacción de la Declaración Universal de Derechos Humanos y ejerció una influencia decisiva para que se incorporaran los derechos económicos y sociales que exigía la Unión

Soviética. Aunque sería una exageración sostener que la ex primera dama era comunista, sin duda tenía simpatía por la idea de derechos colectivos del tipo propuesto por los comunistas y adhería plenamente al concepto de libertad como lo entiende la izquierda hasta el día de hoy. Según ella, "la libertad sin pan tiene poco sentido. Mi esposo siempre decía que la libertad respecto de la necesidad y la libertad frente a la agresión eran libertades gemelas que debían ir de la mano"[80]. Este último punto es central para comprender la forma en que el parásito mental de los derechos sociales contribuyó a dañar a Estados Unidos, particularmente luego de que Roosevelt gobernara con su filosofía colectivista.

Milton Friedman fue uno de los primeros en el mundo de la economía estadounidense en alertar sobre el peligro que implicaba la evolución intelectual que reemplazó gradualmente la idea de libertad clásica por la nueva idea de libertad progresista que ya hemos analizado. En la perspectiva de Friedman, el éxito de Estados Unidos se debía a la filosofía libertaria. En el superventas *Free to Choose*, escrito junto a su esposa Rose, Friedman argumentó que la historia de Estados Unidos era la de "un milagro político y económico" posible por la aplicación en la práctica de las ideas de libertad económica de Adam Smith y las ideas de libertad política de los padres fundadores de ese país, encarnadas en la Declaración de Independencia redactada por Thomas Jefferson[81]. El filósofo libertario Murray Rothbard resumiría de este modo el programa de los padres fundadores de Estados Unidos: tener un "gobierno ultramínimo cuidador de los derechos de propiedad, de los mercados libres, de la libertad de comercio, de la libertad de expresión, separando el gobierno del manejo del dinero, de la banca y de la economía, sin permitir deuda pública ni obras públicas [...], manteniendo los gastos e ingresos del gobierno tan bajos como para hacerlos casi invisibles"[82]. Según Rothbard, para los padres fundadores el poder debía estar sujeto con "cadenas de hierro" y el gobierno debía ser vigilado como un halcón y visto con la máxima sospecha[83]. Probablemente nadie expondría la esencia de estas ideas de manera más elocuente que Thomas Jefferson en su segundo discurso inaugural, al sostener que el fundamento de la prosperidad americana era "un gobierno sabio y austero que evite que los hombres se dañen entre sí, pero que los

deje libres para regular la persecución de su industria y prosperidad, y que no tome de la boca del trabajo el pan que se ha ganado”[84].

En la perspectiva de Friedman, como en la de Rothbard, la tragedia de Estados Unidos consistió precisamente en el abandono de la filosofía libertaria de los padres fundadores, la que había sido progresivamente desplazada por una visión proclive al estatismo y el colectivismo. La Gran Depresión habría sido lo que permitió que esta nueva doctrina, importada largamente desde Europa, tuviera la posibilidad de llevarse a la práctica. Hasta 1930, afirmó Friedman junto a su esposa Rose en *The Tyranny of the Status Quo*, Estados Unidos permaneció fiel a la forma en que sus padres fundadores lo habían imaginado. El gobierno básicamente tenía por función proveer de un marco legal, servir de árbitro para resolver disputas entre privados y proveer de un sistema de defensa nacional, además de una política comercial común para los estados[85]. Sería Roosevelt el que daría un tiro de gracia a esta filosofía del éxito. Según explica Friedman, el *brain trust* de Roosevelt, integrado esencialmente por graduados de la Universidad de Columbia, “reflejó el cambio que había ocurrido antes en el mundo intelectual en los campus, desde la creencia en la responsabilidad individual, el *laissez-faire* y el gobierno descentralizado, hasta la creencia en la responsabilidad social y el gobierno centralizado y poderoso”[86]. Más aún, Friedman señaló que hacia 1929 “el socialismo era la ideología dominante en los campus del país”[87]. Decisiva en esta transición hacia una postura estatista fue, como hemos sugerido, la perversión del concepto de libertad que tuvo lugar décadas antes y que FDR reflejaría en su famoso discurso “The Four Freedoms” en 1941. En él afirma, en línea con las ideas progresistas que, como veremos en el próximo capítulo, formulara Woodrow Wilson décadas antes, había cuatro libertades básicas de los pueblos, entre las que se encontraba la “*freedom from want*” o el encontrarse libre de necesidades materiales.

Tal vez ningún intelectual norteamericano cumplió un rol más efectivo en esta transformación conceptual que John Dewey. Dewey, que fuera llamado “profeta jefe de la educación progresista”[88], se propuso terminar con la concepción individualista y de gobierno limitado que implicaba la idea de libertad del liberalismo clásico. Para Dewey no bastaba con la ausencia de coerción para ser libre. En otras palabras, no era suficiente con que el

gobierno y terceros no intervinieran en los planes de vida de cada persona garantizando igualdad ante la ley, sino que era necesario además contar con los medios materiales para perseguir los fines que cada individuo se había propuesto. Así, según Dewey, la libertad, como la entendieron los padres fundadores, al no garantizar los medios materiales para disfrutar de las posibilidades que ofrece la ley, "significa poco o nada"[89]. En consecuencia, el individuo tiene "una demanda moral para que le sean removidas las limitaciones prácticas y que estas —condiciones materiales— le sean provistas de modo de permitirle tomar ventaja efectiva de las oportunidades formalmente abiertas"[90]. En otras palabras, las personas tienen derecho a reclamar del Estado bienes materiales —derechos sociales— que les permitan hacer lo que quieran. Más aún, Dewey argumentó que el hecho de que los individuos más favorecidos en la sociedad posean una "libertad efectiva de hacer y disfrutar de cosas a las que las masas solo tienen una libertad formal y legal, genera un sentido de injusticia"[91]. Según quien fuera también profesor de la Universidad de Chicago, esto solo se podía resolver con reformas administrativas, legales y económicas que "transformaran la libertad vacía de los menos favorecidos en realidades constructivas"[92]. En uno de sus ensayos más elocuentes en este sentido, Dewey resumiría la visión de izquierda progresista de la siguiente manera:

> No existe la libertad en general. Si se quiere examinar cuáles son las condiciones de libertad en un momento determinado, hay que examinar lo que una persona puede y no puede hacer [...]. La demanda de libertad es una demanda de tener poder, ya sea poderes que no se tienen o la expansión y retención de poderes que ya se tienen[93].

Esta idea de libertad como igualdad material sirvió de justificación para el New Deal de Roosevelt y la expansión de la coerción del gobierno sobre ciertas personas con el fin de redistribuir riqueza y satisfacer necesidades. Es importante, para entender la naturaleza de este proceso, recalcar que el derecho de unos es siempre la obligación de otros. Así, derechos clásicos, como la vida de una persona, implican la obligación de los demás de no agredir a esa persona. De igual modo, la libertad de expresión implica la obligación de los demás de no censurar a un individuo. Como hemos

explicado, estos derechos, los únicos compatibles con la tradición liberal clásica, son negativos, pues obligan a los demás miembros de la comunidad y al gobierno a abstenerse, es decir, a no ejecutar ciertas conductas. La idea de los "derechos sociales", en que unos reclaman beneficios que otros son obligados a satisfacer, implica que otras personas deben ser forzadas por el Estado a proveer el bienestar que los primeros reclaman y, por tanto, que el Estado debe asumir un rol predominante en la organización económica. Esto agrede el derecho de propiedad y la libertad de cada individuo de perseguir sus fines y de disponer de sus bienes como le parezca. Como resultado, se obstaculiza el progreso derivado del orden espontáneo del mercado, pues, al intervenir el Estado para extraer, como decía Marx, de cada cual según su capacidad, en orden a dar a cada cual según su necesidad, transforma el orden económico, originalmente libre, gradualmente en una organización planificada o intervenida desde arriba por ingenieros sociales. En un orden de este tipo ya no es el mercado el que determina la distribución de riqueza, sino funcionarios públicos o expertos. Como es evidente, un problema inevitable de este proceso de creciente intervención estatal es que, dado que las necesidades son ilimitadas mientras los recursos son escasos, cada vez son más las cargas producto de los derechos sociales y cada vez menos los creadores de riqueza, quienes son castigados mediante impuestos y regulaciones excesivas. Esto genera un sistema en que diversos grupos buscan beneficiarse a expensas del resto, lo que conduce a una espiral de endeudamiento, estancamiento económico e inflación, y a una redistribución desde los menos favorecidos a aquellos políticamente influyentes y conectados. En palabras de Milton y Rose Friedman: "Intereses especiales [...] son frecuentemente la explicación para la expansión del gobierno. Un programa de gobierno [...] casi siempre confiere beneficios sustanciales a un grupo relativamente menor mientras distribuye los costos sobre el resto de la población"[94]. Hoy, con dos tercios del gasto del gobierno federal destinado a beneficios sociales y programas de subsidio de distinto tipo[95], además de una deuda completamente insostenible, Estados Unidos paga el costo de haberse dejado infectar por el parásito de los derechos sociales, el que bien podría llevar a una crisis fiscal en ese país.

PARÁSITO III

Neoliberalismo

A diferencia de los parásitos anteriores, que hacen ver de manera positiva cuestiones que son dañinas, el concepto de "neoliberalismo" ha sido explícitamente desarrollado para hacer ver como detestable una realidad positiva. En América Latina este ha tenido un efecto particularmente destructivo como parte del acervo político e intelectual de toda la izquierda, incluida la socialdemocracia. En un discurso frente a representantes de izquierda de toda la región, conmemorando la Revolución cubana en 1994, Fidel Castro afirmó: "No podríamos decir qué somos, pero sí podríamos afirmar categóricamente qué no somos, y no somos, por supuesto, nada en absoluto neoliberales"[96]. Luego procedió con su característica diatriba en contra del capitalismo y del "imperialismo" norteamericano, revindicando el socialismo y su misión redentora sobre la Tierra. Castro, por cierto, se encuentra lejos de ser el único en haber infectado el parásito mental del neoliberalismo a millones de personas. Hugo Chávez dijo en 2001 que "el neoliberalismo es el camino al infierno"[97], y Evo Morales sostuvo que era "el responsable de los problemas de Bolivia"[98]. En México, en tanto, el expresidente aspirante a dictador Manuel López Obrador llegó a afirmar que el país estaba "podrido" producto de treinta años de neoliberalismo, sistema que, según él, generaba "esclavitud" y, por tanto, debía ser superado de una vez[99]. Mientras tanto, Rafael Correa advertiría que en Ecuador no iba a permitir "ningún tipo de neoliberalismo"[100], y en Chile, el senador de la coalición gobernante de la presidenta Michelle Bachelet en su segundo gobierno, Jaime Quintana, aseguró que el gobierno iba a poner "una retroexcavadora" porque había "que destruir los cimientos anquilosados del modelo neoliberal de la dictadura"[101]. Gabriel Boric afirmó, en 2021, luego de ganar las primarias presidenciales, "que si Chile ha sido la cuna del neoliberalismo, también será su tumba"[102].

El papa Francisco, conocido por su afinidad con los líderes populistas de izquierda de América Latina, resumiría esta visión antiliberal en los siguientes términos:

> El problema es que Latinoamérica está sufriendo los efectos —que marqué mucho en la *Laudato si'*— de un sistema económico en cuyo centro está el dios dinero, y entonces se cae en las políticas de exclusión muy grande. Y se sufre mucho. Y, evidentemente, hoy día Latinoamérica está sufriendo un fuerte embate de liberalismo económico fuerte, de ese que yo condeno en *Evangelii gaudium* cuando digo que "esta economía mata". Mata de hambre, mata de falta de cultura. La emigración no es solo de África a Lampedusa o a Lesbos. La emigración es también desde Panamá a la frontera de México con EE.UU. La gente emigra buscando. Porque los sistemas liberales no dan posibilidades de trabajo y favorecen delincuencias[103].

Referencias como estas se encuentran por miles a diario en el discurso político y académico de la región y el mundo occidental. De hecho, el famoso Foro de São Paulo, que con el patrocinio de Cuba reunió a prácticamente todas las organizaciones y movimientos de izquierda de América Latina luego de que cayera el Muro de Berlín, afirmó que el origen de todos los males era y es el neoliberalismo. Según las conclusiones extraídas en el IV congreso celebrado en Nicaragua en 1993, "América Latina y el Caribe, insertos en un mundo unipolar conformado por bloques económicos hegemónicos —que redefinen en función de parámetros tecnológicos los términos de intercambios y la división internacional del trabajo—, resisten la aplicación del modelo neoliberal..."[104]. Esto porque para ellos era "evidente que el presente estado de la economía y la política en el continente conduce a una persistente violación de los derechos humanos de nuestros pueblos", provocando "estallidos sociales y acciones desesperadas, así como una amplia movilización popular de rechazo al neoliberalismo"[105].

Pero no son solo los populistas de la izquierda autoritaria latinoamericana quienes han sido infectados por el parásito mental del "neoliberalismo". El mundo académico de países desarrollados se encuentra tan infectado como

la cultura política latinoamericana. Por ejemplo, un reciente ensayo de una académica en Inglaterra, publicado en un conocido medio, afirma que el neoliberalismo tiene el propósito de defender un sistema abiertamente cruel. Según aquel artículo, "la crueldad, como voluntad de ver u orquestar el sufrimiento de otros, no es un desafortunado efecto secundario de las teorías neoliberales puestas en práctica, sino que es constitutiva del proyecto neoliberal desde su concepción teórica"[106]. Para justificar esta tesis, la académica dice haber estudiado el trabajo del filósofo y economista austriaco Friedrich Hayek, a quien, junto con Milton Friedman, se atribuye el desarrollo de la teoría neoliberal. De acuerdo con sus conclusiones, Hayek no solo sería cruel y despiadado, no importándole el sufrimiento humano, sino que además se encontraría cerca de la eugenesia —como los nazis— y sería un darwinista social que defiende el triunfo del más fuerte. Esto a pesar de que el mismo Hayek rechazó explícitamente que su teoría de la evolución de instituciones fuera darwinismo social, afirmando que ambas cosas "diferían totalmente"[107]. Lo anterior no impide que la sesgada académica afirme que "el mercado de Hayek opera a través de una serie de tecnologías disciplinarias y biopolíticas que utilizan el dolor, la frustración, el castigo y la estigmatización para eliminar malos hábitos, prácticas y subjetividades"[108]. Más aún, según la investigadora, "estos crueles mecanismos permiten que la catalaxia [el mercado] clasifique entre vidas productivas e improductivas para garantizar que los recursos disponibles se dirijan hacia las primeras, incluso si eso significa que las otras podrían tener que morir. Como tal, la crueldad es una atmósfera afectiva que impregna la catalaxia"[109].

El profesor de la Universidad de Notre Dame Phillip Mirowski, uno de quienes más ha sido infectado por el parásito mental del neoliberalismo, incluso llegaría a afirmar que Hayek era un heredero de Carl Schmitt, jurista estrella del régimen nazi. El absurdo de lo planteado por Mirowski queda en evidencia en su afirmación según la cual lo que hizo Hayek fue simplemente reemplazar al *führer* de los nazis por el emprendedor y su "voluntad de poder" colectivo, pues supuestamente al empresario se le debe permitir actuar sin dar ninguna cuenta racional. Así, para Mirowski, defender el mercado libre, como hacía Hayek, se acerca a ser nazi. Más incluso: Hayek defendería un "Estado total" llevado a cabo por un

“despotismo autoritario y reaccionario”[110]. Peor aún: Hayek —considerado uno de los más grandes intelectuales del siglo XX— era tan ciego que no se dio cuenta de que defendía un sistema de control estatal, creyendo en cambio que defendía uno liberal clásico: “Mientras Hayek probablemente creía que estaba personalmente defendiendo el liberalismo de la crítica de Schmitt, su propia solución se parecía más a la idea de ‘Estado total’ de Schmitt de lo que quería admitir”[111].

Todo lo anterior es, desde luego, charlatanería revestida de seriedad intelectual, activismo político que carga al “neoliberalismo” de una connotación de inmoralidad total, al punto de afirmar el absurdo de que defender un sistema de libre empresa y libertad individual frente a los abusos de mayorías democráticas es acercarse al nazismo[112]. Esto a pesar de que el nazismo era socialismo anticapitalista y que la economía nazi era una controlada totalmente por el Estado, es decir, todo lo contrario a lo que postulaba Hayek[113]. El mismo Hitler diría en 1921: “No estamos luchando contra el capitalismo judío o cristiano, estamos luchando contra todos los capitalismos: estamos haciendo que el pueblo sea completamente libre”[114]. Solo en mentes infectadas por el parásito mental ahora examinado es posible sostener, por un lado, que Hayek era el gran profeta del capitalismo sin control, y, al mismo tiempo, que proponía un intervencionismo estatal desbocado.

Lo cierto es que, al igual que nazis y comunistas en el pasado, es la izquierda progresista de hoy la que ve en el capitalismo y no en el estatismo una fuente inagotable de males sociales. El Nobel de Economía Joseph Stigliz es un ejemplo de lo anterior. Aunque ya lo hemos mencionado, detenerse en Stiglitz es relevante no solo por su activismo antineoliberal y su influencia en el debate intelectual del mundo desarrollado, sino además porque ha sido por lejos el economista extranjero más cercano a la izquierda marxista latinoamericana. Según Stiglitz el neoliberalismo es el responsable de casi todos los males que aquejan al mundo moderno, incluyendo desigualdad, segregación, crisis financieras, injusticia social, populismo y una larga lista de problemas. Para el economista, “el neoliberalismo socava la sostenibilidad de la democracia” al crear “un círculo vicioso de desigualdad económica y política, que asegura más libertad para los ricos y deja menos para los pobres, al menos en los Estados

Unidos, donde el dinero juega un papel tan importante en la política”[115]. Asimismo, “en nombre de la libertad, los neoliberales y sus aliados en la derecha radical han promovido políticas que restringen las oportunidades y libertades, tanto políticas como económicas, de la mayoría en favor de unos pocos. Todos estos fracasos han perjudicado a un gran número de personas en todo el mundo”[116].

Como hemos visto, desde la evidencia histórica nada de lo que dice Stiglitz resiste análisis, pues ha sido la mayor libertad económica que él critica precisamente lo que ha permitido la reducción masiva de la pobreza y el incremento sin precedentes de oportunidades.

Lo más importante, desde el punto de vista ideológico, sin embargo, es que el fundamento central del ataque que hace este Nobel al neoliberalismo y que, como es tradición, identifica con las ideas de Friedman y Hayek, se funda en la noción de libertad como poder que comparte con Marshall, FDR, Sen y el socialismo en general. En ese contexto, según Stiglitz, se debe entender el significado de la libertad para “crear un sistema económico y político que cumpla no solo con la eficiencia, la equidad y la sostenibilidad”, sino también con valores morales como “la equidad, justicia y bienestar”[117]. Se trata, dice, de una noción “amplia de libertad” que ha sido “desestimada notablemente por lo que se conoce como neoliberalismo”. Este, según Stiglitz, postularía la creencia de que “la libertad que más importa, y de la que derivan otras libertades, es la libertad de los mercados no regulados y sin restricciones”[118].

Stiglitz desarrolló su tesis con mayor profundidad en un libro de 2024 titulado *The Road to Freedom* (como “camino de libertad”), emulando el título del clásico de Friedrich Hayek *The Road to Serfdom* (*Camino de servidumbre*), de 1944. En él, como hemos visto, el austriaco advertía sobre el avance del socialismo en Inglaterra precisamente producto de la infección de parásitos mentales como la idea de una “nueva libertad” entendida como poder. Mencionando de manera aprobatoria a FDR, Stiglitz señaló que una persona que enfrenta necesidades extremas no tiene libertad y que tampoco la tiene alguien que carece de la habilidad de desarrollar una vida plena porque nació en la pobreza[119]. El neoliberalismo, con su obsesión

por la libertad económica, sería enemigo de la “verdadera libertad”, según Stiglitz.

Es importante reparar en la deshonestidad intelectual con que se utiliza la idea de neoliberalismo para caricaturizar las ideas de Friedman, Hayek y en general de los liberales clásicos. Stiglitz sabe perfectamente que es falso sostener que sus archienemigos postulaban un mercado sin ninguna restricción y, sin embargo, con el propósito de alimentar al parásito mental, desprestigiar las políticas de mercado y favorecer el socialismo, no duda en afirmarlo. Basta una cita de Hayek, del mismo libro al que alude Stiglitz en su obra reciente, para ver el engaño en que caen los críticos de lo que llaman neoliberalismo. Dice Hayek:

> La argumentación liberal defiende el mejor uso posible de las fuerzas de la competencia como medio para coordinar los esfuerzos humanos, pero no es una argumentación a favor de dejar las cosas tal como están [...]. No niega, antes bien, afirma que si la competencia ha de actuar con ventaja requiere una estructura legal cuidadosamente pensada [...], el uso eficaz de la competencia como principio de organización social excluye ciertos tipos de interferencia coercitiva en la vida económica, pero admite otros que a veces pueden ayudar muy considerablemente en su operación e incluso requiere ciertas formas de intervención oficial[120].

Con este nivel grotesco de distorsión no es extraño que Stiglitz haya apoyado casi todos los proyectos marxistas o populistas de América Latina en las últimas décadas. Hugo Chávez, Rafael Correa, Evo Morales, los Kirchner, Gabriel Boric y Fidel Castro fueron todos defendidos por Stiglitz en su esfuerzo por acabar con el neoliberalismo. Una de sus intromisiones fue en la elección presidencial chilena de 2021. Poco antes de la segunda vuelta, Stiglitz, junto con otros economistas de izquierda como Mariana Mazzucato y Thomas Piketty, firmaron una carta abierta expresando su apoyo a Boric en los siguientes términos: “Vemos en el programa del candidato Gabriel Boric esa apertura hacia el futuro, esa forma de crear una nueva economía que cumpla con estos ambiciosos objetivos. Sus objetivos son viables y ayudan a sostener los valores democráticos. Es una estrategia

moderna para movilizar una agenda productiva dinámica y sostenible capaz de lograr crecimiento, equidad y desarrollo”[121].

En una entrevista con el periódico *El Mercurio* unas semanas después, Stiglitz argumentó que el éxito económico previo de Chile era un mito neoliberal difundido por la derecha y que, de hecho, el modelo chileno había sido un fracaso creado por la escuela de economía de Chicago y Friedman. Según Stiglitz, Boric era el político que podía liberar al país del neoliberalismo, lo que allanaría el camino hacia niveles de prosperidad e igualdad nunca antes vistos. La diatriba de Stiglitz contra las políticas de mercado en esta entrevista solo fue igualada por su entusiasta defensa del populismo de extrema izquierda:

> Durante décadas, los políticos de derecha vendieron una historia sobre Chile, sobre las reformas de la escuela de Chicago que hicieron del país el “mejor” de América Latina. Aquellos que cuentan esa historia rara vez mencionan la crisis financiera de 1982 desencadenada por las reformas de Friedman [...]. Tampoco mencionan el fracaso predecible del sistema de pensiones, las divisiones en el sistema educativo y que Chile está entre los países más desiguales de la OCDE. En todo el mundo, las reformas neoliberales y fundamentalistas del mercado están siendo desacreditadas: el crecimiento ha sido menos, los frutos del poco que crece se comparten de manera desigual. Boric promete un nuevo tipo de estabilidad, pero que requerirá la cooperación de otros[122].

Como es costumbre entre quienes se encuentran infectados por este parásito mental, al referirse a Chile Stiglitz distorsionó los hechos para ajustarlos a sus preferencias ideológicas. Lo cierto es que la historia económica de Chile bajo las reformas de libre mercado implementadas por el grupo de los Chicago Boys fue un éxito rotundo. Tras el fallido experimento totalitario marxista del presidente chileno Salvador Allende, estos jóvenes economistas que estudiaron en la Universidad de Chicago transformaron completamente las instituciones económicas del país, creando un periodo de prosperidad sin precedentes. Estas instituciones se preservaron intactas una vez que se reintrodujo la democracia y una coalición de centroizquierda conocida como la Concertación llegó al poder.

Como resultado de esta continuidad, en palabras del economista ganador del Premio Nobel Gary Becker, “Chile se convirtió en un modelo a seguir para todo el mundo subdesarrollado”[123].

Veamos algunos datos que la izquierda mundial convenientemente prefiere ignorar[124]. La inflación crónica, que alcanzó su punto máximo de más del 500 % en 1973 bajo Allende, cayó a menos del 10 % en la década de 1990 y a menos del 5 % en la década de 2000. Entre 1975 y 2015, el ingreso per cápita se cuadruplicó a $23.000 dólares, la tasa más alta de América Latina. Desde principios de la década de 1980 hasta 2014, la pobreza cayó del 45 % al 8 %. La esperanza de vida aumentó de 69 a 79 años durante el mismo periodo y el hacinamiento en viviendas se redujo del 56 % al 17 %. La clase media, según la define el Banco Mundial, creció del 23,7 % de la población en 1990 al 64,3 % en 2015, y la pobreza extrema cayó del 34,5 % al 2,5 %. En promedio, el acceso a la educación superior se quintuplicó durante el mismo periodo, lo que benefició principalmente al quintil inferior de ingresos, que vio su acceso a la educación superior aumentado ocho veces. Esto es consistente con el crecimiento del ingreso disfrutado por los diversos grupos socioeconómicos. Mientras que entre 1990 y 2015 el ingreso del 10 % más rico creció un total del 30 %, el ingreso del 10 % más pobre aumentó un 145 %. A su vez, el índice de Gini, que mide la desigualdad, cayó de 52,1 en 1990 a 47,6 en 2015. Chile también ocupó la posición más alta entre las naciones latinoamericanas en el índice de desarrollo humano de la ONU de 2019. Estos son los resultados de las ideas de Friedman y Hayek, que Stiglitz y toda la izquierda “antineoliberal” condenan.

Ahora bien, Stiglitz define “neoliberalismo” como la ideología que defiende un capitalismo sin regulaciones. En otras palabras, se trataría de libertad económica sin límites. Fidel Castro ofrecería la misma definición al señalar que “el neoliberalismo es la expresión última del capitalismo y del imperialismo”. Para Castro, “ser antineoliberal es ser antiimperialista; se podría añadir que ser antineoliberal es ser anticapitalista, en definitiva, aunque muchos no lo sepan”[125]. El antineoliberalismo, como dice Castro, es anticapitalismo, es decir, anti propiedad privada y derechos humanos individuales que, como vimos, deben ser reemplazados por derechos colectivos o sociales. De ahí la declaración de Boric, quien, en una

entrevista con la cadena de noticias BBC en julio de 2023, reconoció que una parte de él quería “derrocar el capitalismo”, y añadió que creía “firmemente que el capitalismo no es la mejor manera de resolver los problemas en la sociedad”[126].

Stiglitz iría en esta misma línea al apoyar la revolución de Hugo Chávez en Venezuela. En su libro de 2006, *Making Globalization Work*, argumentó que los gobiernos latinoamericanos de izquierda “a menudo han sido castigados por ser populistas, porque prometen llevar educación y beneficios de salud a los pobres, y luchar por políticas económicas que no solo traigan un mayor crecimiento sino que también aseguren que los frutos de ese crecimiento se compartan más ampliamente”[127]. Y añadió que “el presidente venezolano Hugo Chávez parece haber logrado llevar educación y servicios de salud a los barrios de Caracas, que anteriormente habían visto pocos beneficios de la rica dotación de petróleo del país”[128]. Pero los esfuerzos de Stiglitz por apoyar el experimento socialista, autoritario y antineoliberal de Chávez no terminaron ahí. En 2007, viajó a Caracas para reunirse con Chávez y alabarlo personalmente por el gran trabajo que estaba haciendo en el frente económico y de políticas públicas. Durante su visita, Stiglitz declaró que el crecimiento económico había sido impresionante, que el régimen debía asegurarse de que fuera sostenible una vez que los precios del petróleo cayeran. Al mismo tiempo, celebró la masiva redistribución populista de los ingresos del petróleo, afirmando que no era un objetivo revolucionario, sino innovador[129]. El Nobel de Economía insistió además en la absurda idea de que Chávez estaba ayudando a los pobres: “El presidente Chávez parece haber tenido éxito en llevar salud y educación a las personas en los barrios pobres de Caracas, a aquellos que anteriormente vieron pocos beneficios de la riqueza petrolera del país”, declaró[130]. Y luego continuó argumentando que los acuerdos de libre comercio eran malos para América Latina. Stiglitz llegó a respaldar las reformas constitucionales de Chávez para socavar la autonomía del banco central de Venezuela denunciando el neoliberalismo y el “Consenso de Washington” como “parte de la estrategia estadounidense de dividir y conquistar”, que, según él, solo traía beneficios para las empresas de ese país[131].

Es importante entender que el compromiso de quienes se dicen antineoliberales con la destrucción del orden de mercado e incluso la democracia liberal no conoce límites. El mismo Stiglitz se convertiría en un propagandista del régimen cubano, como lo fue de Boric, Correa, Morales, Kirchner y Chávez. Esto se reflejó claramente en sus visitas a Cuba en 2002 y 2016. En 2016, recordó públicamente su reunión con el dictador Fidel Castro en el año 2002 en los siguientes términos: "Recuerdo vívidamente la visita que hice a la Asociación de Economistas y Contadores Cubanos cuando esta organización me invitó a una celebración de mi cumpleaños el 9 de febrero [en 2002] y el asombro que sentí cuando Fidel supo que era mi cumpleaños y me felicitó personalmente. Fue extraordinario que él estuviera allí"[132]. Según los medios cubanos, en su visita de 2016 Stiglitz también elogió los éxitos de Cuba en el desarrollo de la salud y la educación, que, como sabemos, son mentiras inventadas por el régimen. Incluso argumentó que Cuba estaba económicamente preparada para enfrentar los cambios tecnológicos que estaban ocurriendo en la economía global[133].

Resulta necesario detenerse unos instantes sobre Cuba, pues, a pesar de ser una dictadura socialista criminal, goza de un enorme prestigio entre toda la élite progresista occidental por sus supuestos niveles de excelencia en materia de derechos sociales como salud y educación. La verdad es que las estadísticas del sistema de salud de Cuba son pura propaganda. La proporción de médicos como parte de la población, por ejemplo, es una de las más altas del mundo. Sin embargo, la mitad de ellos son enviados forzadamente al extranjero a trabajar y servir de fuente de ingresos para la dictadura. En general, el programa de asistencia médica cubano, que equivale a esclavitud forzada de los médicos, genera alrededor de 7 mil millones de dólares cada año para el régimen[134]. Mientras tanto, los médicos en la isla ganan cincuenta dólares al mes. La situación de la salud para los cubanos en la isla es grave. En 2010, *The Wall Street Journal* señaló que los cubanos deben llevar sus propias jeringas, toallas y sábanas cuando van a los hospitales, y las mujeres evitan los exámenes ginecológicos para prevenir infecciones causadas por equipos y prácticas antihigiénicas[135]. Y en cuanto a la calidad de los médicos, aquellos que huyen a los Estados Unidos encuentran que su formación a menudo no está al nivel necesario para

obtener una licencia para ejercer la medicina[136]. Como resultado, muchos se convierten en enfermeros. Otros investigadores han encontrado que la verdadera tasa de mortalidad infantil hacia 2015 era al menos el doble del número oficial que reportaba la dictadura socialista[137]. Un estudio publicado por el grupo de expertos Fundación Internacional Bases (FIB) resumió la realidad del sistema de salud de Cuba en los siguientes términos:

> Encubierto por estadísticas falsas y distorsionadas, el sistema de salud cubano se está desmoronando. Al mismo tiempo, en paralelo, se establece una estructura de mejor calidad para los miembros del régimen y los ciudadanos extranjeros. Como si esto no fuera suficiente, un programa que podría denominarse trata de personas utiliza a los profesionales médicos como una herramienta para operaciones políticas, propagandísticas y de ingresos para el régimen y sus aliados. La salud en Cuba no es ni buena, ni eficiente, ni igualitaria, sino una estafa perversa que trata injustamente a su pueblo y engaña al mundo en complicidad con funcionarios de organizaciones internacionales[138].

Todo esto es ignorado por la izquierda mundial porque el parásito mental del neoliberalismo la lleva a demonizar el capitalismo como libertad económica sin límites, causante de todo tipo de injusticias sociales, desigualdad, abuso y deterioro de la democracia. Lo que no entienden es que la libertad económica es algo que miden diversas instituciones internacionales como el Fraser Institute de Canadá. Y según el ranking que esta entidad publica todos los años, son los países con más libertad económica los que muestran no solo mayores niveles de prosperidad, sino también de respeto por los derechos humanos. En otras palabras, mientras más “neoliberal” es un país, mejor vive su gente. Según Fraser, el índice Economic Freedom of the World “mide el grado en que las políticas e instituciones de los países apoyan la libertad económica”[139]. Y añade: “los pilares de la libertad económica son la elección personal, el intercambio voluntario, la libertad para entrar en los mercados y competir, y la seguridad de las personas y la propiedad privada”[140]. El índice consta de cinco áreas: tamaño del Estado, protección de derechos de propiedad, libertad de comercio, moneda estable y carga regulatoria. En el ranking publicado en

2023 con datos hasta 2021, los primeros diez puestos fueron ocupados por Singapur, Hong Kong, Suiza, Nueva Zelandia, Estados Unidos, Irlanda, Dinamarca, Australia, Reino Unido y Canadá. Los últimos diez lugares correspondieron a República Central de África, Congo, Argelia, Argentina, Libia, Irán, Yemen, Sudán, Siria, Zimbabue y en el último lugar se ubicó Venezuela. De acuerdo con la lógica de que el neoliberalismo es el origen de los males, los últimos diez países deberían ser preferibles a los primeros diez, pues en estos hay menos libertad económica y por tanto serían menos neoliberales.

Ahora repasemos algunas conclusiones del informe sobre los efectos de la libertad económica, esto es, de lo que los socialistas llaman neoliberalismo. Las naciones en el cuartil superior de libertad económica tuvieron un PIB per cápita promedio de $48.569, en comparación con $6.324 para las naciones en el cuartil inferior (PPP constante 2017, dólares internacionales). Esto significa que las naciones más libres son en promedio ocho veces más ricas que las menos libres. En tanto, en el cuartil superior el ingreso promedio del 10 % más pobre fue de $14.091, en comparación con $1.740 en el cuartil inferior. Más aún, el ingreso promedio del 10 % más pobre en las naciones con mayor libertad económica es más del doble del ingreso promedio de la población general en las naciones con menor libertad económica. En el cuartil superior, el 2,02 % de la población experimenta pobreza extrema (US$1,90 al día) en comparación con el 31,45 % en el cuartil inferior de libertad económica. De otra parte, la esperanza de vida es de 80,8 años en el cuartil superior en comparación con 65 años en el cuartil inferior de libertad. En el cuartil de países con mayor libertad económica la tasa de mortalidad infantil es de 4,2 por 1.000 nacidos vivos, mientras que en el cuartil inferior es de 39,1 por 1.000 nacidos vivos.

Es difícil creer hoy en día que, cuando se publicó el primer ranking de libertad económica de Fraser en 1970, Venezuela se ubicaba como la decimocuarta nación más libre entre 84 países[141]. Para 1995, después de décadas de narrativas anticapitalistas y regímenes estatistas, el país había caído al puesto 105 entre 123 naciones. El resultante estancamiento social y económico, y la corrupción desenfrenada, se extendió de la mano de un gobierno gigantesco. Esta falta de prosperidad y la corrupción frustraron al pueblo venezolano. Inmerso en una mentalidad anticapitalista y

acostumbrado a las políticas de bienestar, en lugar de exigir la restauración de la libertad económica, los venezolanos eligieron a Chávez como presidente en 1998. Chávez era un exmilitar golpista que había prometido acabar con todos los males y traer una nueva era de prosperidad universal inspirada en lo que él llamaba “socialismo del siglo XXI”. Su versión del socialismo, insistía, era “democrática”. Después de veinticinco años de políticas democráticas antineoliberales, que se suponía elevarían a las masas a niveles sin precedentes de bienestar económico e igualdad, Venezuela terminó de destruir los espacios de libertad económica que aún existían antes de que Chávez asumiera la presidencia. Como hemos visto, hoy en día, la nación que alguna vez estuvo entre las primeras ocupa el último lugar entre 165 países medidos por el ranking de libertad económica. Como consecuencia, la revolución antineoliberal de Venezuela condujo a un colapso de más de 70 % del PIB, una caída del 80 % en la producción petrolera[142], al éxodo de casi ocho millones de personas (un 25 % de la población)[143], a una pobreza de más de 80 %, a una indigencia de más de 50 %[144], a una inflación acumulada de más de 2.000.000 %, y decenas de miles de asesinados y torturados por el régimen dictatorial de izquierda.

Como respuesta a estas críticas, muchos señalan que lo que buscan no es ser Venezuela o Cuba —a pesar de que, como Stiglitz, han defendido esos sistemas—, sino como los países nórdicos con amplios Estados de bienestar. Pero resulta que los países nórdicos se encuentran todos en el cuartil de naciones con mayor libertad económica, y su modelo benefactor, lejos de ser una fortaleza, es una debilidad que solo pueden financiar gracias a que son capitalistas. Países como Suecia y Dinamarca se desarrollaron antes de tener Estados benefactores gracias a radicales reformas de libre mercado. De hecho, Suecia era extremadamente pobre hasta que, a mediados del siglo XIX, adoptó políticas liberales que hicieron crecer rápidamente sus niveles de riqueza[145]. Johan Norberg ha explicado que, de haber sido un país de campesinos, Suecia logró convertirse en uno de los países más ricos del mundo gracias a reformas liberales. Norberg señala: “Entre 1850 y 1950 el ingreso sueco promedio se multiplicó por ocho, mientras que la población se duplicó. La mortalidad infantil cayó del 15 % al 2 %, y la esperanza de vida promedio aumentó 28 años. Una nación

campesina pobre se había convertido en uno de los países más ricos del mundo”[146].

El mismo Norberg explica que muchos fuera de Suecia creen equivocadamente que el progreso sueco se debió a la creación del Estado de bienestar, pero eso no es efectivo. En 1950 los impuestos en Suecia eran más bajos y el Estado de menor tamaño que en el resto de Europa y Estados Unidos. Luego, los políticos suecos comenzaron a subir impuestos y regalar dinero redistribuyendo la riqueza que las empresas y los trabajadores ya habían creado. Así las cosas, concluye Norberg, “los mayores éxitos sociales y económicos de Suecia tuvieron lugar cuando Suecia tenía una economía de *laissez-faire*”, por lo que “la riqueza ampliamente distribuida precedió al Estado de bienestar”[147].

Nima Sanandaji confirma la versión de Norberg señalando que hacia 1950 el Estado sueco no consumía más de un 21 % del PIB. Luego de la creación del Estado de bienestar y las alzas de impuestos, los suecos cayeron de ser el cuarto país más rico del mundo en términos de ingreso per cápita, al número 14 del mundo en 1993[148]. El desarrollo del modelo benefactor fue además devastador para el emprendimiento en el país nórdico, el que vio prácticamente desaparecer la creación de empresas desde mediados de 1970 en adelante. Durante el mismo periodo, los suecos que emigraron a Estados Unidos, donde el Estado era menos intrusivo, tenían un promedio de ingreso un 50 % superior al de sus familiares en Suecia[149]. Finalmente, el Estado benefactor sueco sufrió una enorme crisis económica en los noventa y se reformó bajando impuestos e introduciendo políticas de libre mercado profundas. Hoy los suecos tienen un impuesto a las empresas de alrededor de 20 %, más bajo que en Estados Unidos y la mayoría de Occidente, y su Estado es sustancialmente más pequeño que el francés. Además, como dijo *The Economist* en 2013, los suecos y noruegos permiten que los privados provean servicios históricamente controlados por el Estado, como salud y educación[150]. El citado artículo llegó a decir que, si de libertad de elegir se trata, Milton Friedman estaría mucho más en su casa en Estocolmo que en Washington. Con todo, es verdad que los países nórdicos tienen Estados demasiado grandes, que castigan su capital humano con altos impuestos y deben hacer reformas para incrementar aún más la libertad de las personas. Pero no llegaron a ser ricos porque subieran impuestos, como insinúa la

izquierda. Es al revés: los subieron cuando ya eran ricos y tuvieron que bajarlos para no arruinarse. Como ha concluido Sanandaji:

> Suecia giró hacia políticas socialdemócratas radicales en las décadas de 1960 y 1970, con una reversión gradual en 1980. El periodo socialdemócrata no fue exitoso, pues condujo a mucho menor emprendimiento, el desplazamiento de la creación de empleos en el sector privado, y la erosión de los anteriormente fuertes valores del trabajo y beneficio. El cambio hacia altos impuestos, beneficios gubernamentales relativamente generosos y un mercado laboral regulado precedieron una situación en la cual la sociedad sueca tuvo dificultades para integrar incluso inmigrantes altamente educados y en que un quinto de la población en edad de trabajo es apoyado por diversas formas de transferencias del gobierno[151].

Una historia similar se dio en Dinamarca, país que, como Suecia, se convirtió en uno de los con mayor ingreso per cápita en el mundo hacia la década de 1950. En esa época, Dinamarca no era un Estado benefactor y tenía una carga de impuestos como porcentaje del PIB igual a la de Estados Unidos y menor a la de Gran Bretaña[152]. Según Otto Brøns-Petersen, "Dinamarca se hizo rica primero y luego creó los programas del Estado de bienestar".[153] Fue recién en la segunda mitad de la década de 1960 cuando los políticos daneses comenzaron a expandir el tamaño del Estado y a redistribuir masivamente riqueza subiendo en diez puntos la carga de impuestos sobre el PIB. Esta tendencia se desarrolló hasta que la crisis que generó en la década de 1980 obligó a sucesivos gobiernos a reformar el Estado benefactor, bajando el gasto, reduciendo tasas marginales de impuestos y recortando beneficios sociales. En 2013, otra ola de reformas al Estado benefactor se propuso con el fin de reducir el costo que este generaba y de fomentar el empleo. Según reportó *The New York Times*, uno de los problemas centrales del sistema danés era la enorme cantidad de personas que vivían del Estado sin trabajar, incluyendo a estudiantes, jubilados y receptores de beneficios sociales. Como sostuvo el mismo artículo, la generosidad de los beneficios que entregaba el Estado era financieramente insostenible. Por lo mismo, entre las propuestas de

reformas se encontraba fundamentalmente la reducción de esos beneficios sociales[154]. En 2022, el nuevo gobierno de Mette Frederiksen, que incluyó fuerzas de centroderecha y centroizquierda, acordó una nueva agenda de reformas al Estado benefactor. Entre ellas se incluía una disminución a los impuestos al trabajo de ciertos ingresos, eliminación de feriados y, nuevamente, importantes recortes de beneficios para gente que no trabajaba[155]. Todo esto con el fin de aumentar el crecimiento económico y la tasa de ocupación, y hacer sostenible el sistema en el largo plazo, pues, contrario a lo que creen los defensores del Estado benefactor, este no es viable en su forma actual ni siquiera en los países nórdicos. Como consecuencia, solo reformas maldecidas como neoliberales pueden rescatar el sistema del colapso.

PARÁSITO IV

Estado benefactor

Los parásitos mentales analizados hasta ahora se encuentran evidentemente relacionados, pues todos reniegan de la concepción originaria de libertad para avanzar hacia sistemas de tipo más colectivista. En ese contexto, el neoliberalismo suele presentarse como la antítesis de otro parásito mental, a saber, el Estado de bienestar. La diferencia entre ambos parásitos es que, mientras el concepto de "neoliberalismo" intenta hacer parecer malo algo que es bueno, el concepto de "Estado benefactor" hace parecer bueno algo que es a todas luces malo.

La figura del Estado de bienestar encuentra su origen en tiempos del canciller alemán Otto von Bismarck, décadas antes de la Primera Guerra Mundial. Bismarck definió su sistema benefactor como "socialismo de Estado", agregando que los alemanes debían acostumbrarse a más socialismo[156]. Su propósito, además de competir políticamente por la derecha con las promesas del movimiento socialista, era convertir a los alemanes en dependientes del Estado para que estuvieran más dispuestos a ir a la guerra y pelear por él y su proyecto imperial[157]. El mismo Bismarck declaró que "cualquiera que tenga una pensión [del Estado] se encuentra más satisfecho y es más fácil de manejar que quien no tiene esa expectativa. Mire la diferencia entre un empleado privado y uno en la cancillería o la corte; el último aceptará mucho más porque tiene una pensión que recibir"[158]. Y también diría: "Será una gran ventaja cuando tengamos setecientos mil pensionados pequeños obteniendo sus ingresos del Estado, especialmente si provienen de esas clases que de otro modo no tienen mucho que perder en una revuelta y erróneamente creen que tienen mucho que ganar de ella"[159]. La propuesta de Bismarck, como observó el historiador A. J. P. Taylor, se encontraba inmersa en el colectivismo nacionalista, el cual implicaba controlar a los trabajadores alemanes al hacerlos dependientes del Estado, es decir, del mismo Bismarck[160]. Para

ello, según relata David Kelley, Bismarck debía destruir las asociaciones voluntarias de socorro mutuo que diversos trabajadores alemanes habían conformado para financiar sus pensiones de manera independiente del Estado, objetivo que consiguió[161].

La reacción de Bismarck se debió a razones de subsistencia política y su objetivo no fue otro que salvar al absolutismo del avance liberal. Ludwig von Mises explicó que el auge del liberalismo en la primera mitad del siglo XVIII en Prusia había debilitado el absolutismo, por lo que Bismarck, junto al káiser, tomaron las ideas socialistas para afianzar su poder militar:

> El liberalismo había sacudido los cimientos del absolutismo prusiano. En los días de su supremacía, el rey y sus ayudantes ya no confiaban en la mayoría de su ejército; sabían que este ejército no podía ser utilizado contra enemigos internos ni para guerras de agresión descarada. El socialismo y el intervencionismo, el New Deal del káiser, habían restaurado la lealtad de las fuerzas armadas; ahora podían ser utilizadas para cualquier propósito. Los hombres responsables de la nueva tendencia en la política, los estadistas y profesores, eran plenamente conscientes de esto. Fue precisamente porque aspiraban a este fin que apoyaron la inauguración de la Sozialpolitik y pidieron su intensificación. Los oficiales del ejército estaban convencidos de que los soldados socialdemócratas eran totalmente leales[162].

De este modo, con su Estado de bienestar, Bismarck sentaría las bases del imperialismo militarista alemán que luego aprovecharía Hitler. De hecho, Hitler utilizó la misma estrategia que Bismarck: mantener un Estado de bienestar extraordinariamente generoso, con el cual, según el historiador Götz Aly, literalmente “compró” el apoyo del pueblo alemán[163]. Aly explicó: “La idea de un Volksstaat —un Estado del pueblo para el pueblo— era lo que hoy llamaríamos un ‘Estado de bienestar’ [...]. Hitler prometió ‘la creación de un Estado socialmente justo’, que ‘continúe erradicando todas las barreras sociales’”[164]. Más aún, el Estado benefactor de los nazis sentaría las bases de todo el modelo benefactor que se expandiría por Europa luego de la Segunda Guerra Mundial[165].

La traumática experiencia de los alemanes con su Estado de bienestar, el que había servido de base, primero a un imperialismo agresivo como el de Bismarck, luego a una democracia con pies de barro como la República de Weimar y finalmente a un totalitarismo genocida como el nacionalsocialista, llevó a Ludwig Erhard, arquitecto del milagro económico alemán de posguerra, a rechazar vehementemente toda su vida la idea de que Alemania volviera a ese esquema. En una advertencia realizada en 1957, Erhard afirmó:

> El resultado de esta peligrosa ruta hacia el Estado de bienestar será la creciente socialización del ingreso, la mayor centralización de la planificación y el extenso tutelaje sobre el individuo con una cada vez mayor dependencia del Estado [...]. Al final tendremos un [...] Estado todopoderoso y parálisis en la economía [...]. El Estado de bienestar, según toda la experiencia existente, significa todo menos bienestar y terminará repartiendo miseria para todos[166].

Esto fue precisamente lo que ocurrió en Chile con la evolución del Estado de bienestar y el sistema proteccionista desde la década de 1930 en adelante. Y, como en Alemania, el fracaso de este sistema en resolver los problemas sociales urgentes condujo a un experimento totalitario. Quienes mejor describieron este proceso fueron los autores de *El ladrillo*, documento escrito por el grupo de economistas chilenos de Chicago como programa económico de gobierno para un eventual triunfo de Jorge Alessandri y luego actualizado bajo el régimen comunista de la Unidad Popular (UP) liderado por Salvador Allende (1970-1973). Vale la pena reproducir la reflexión de *El ladrillo* sobre este punto para entender bien lo que fue el Chile anterior al actual modelo económico liberal. Exponen los autores en la época de la UP:

> La actual situación se ha ido incubando desde largo tiempo y ha hecho crisis porque se han extremado las erradas políticas económicas bajo las cuales ha funcionado nuestro país a partir de la crisis del año 30. Dichas políticas han inhibido el ritmo del desarrollo de nuestra economía, condenando a los grupos más desvalidos de la población a un exiguo

> crecimiento en su nivel de vida, ya que dicho crecimiento, al no poder ser alimentado por una alta tasa de desarrollo del ingreso nacional, debía, por fuerza, basarse en una redistribución del ingreso que encontraba las naturales resistencias de los grupos altos y medios [...], esta ansiedad por obtener un desarrollo económico más rápido y el fracaso de los sucesivos programas intentados para generarlo, han abonado el camino para el triunfo de la demagogia marxista, que se presentó con el halo de un esquema no probado y que prometía el mejoramiento sustancial del nivel de vida de la inmensa mayoría de los chilenos, sin sacrificar sino que a los más ricos [...]. La excesiva politización de nuestra sociedad está ligada a esta tendencia, ya que la acción del Estado ha ido paulatinamente abarcando todos los niveles de la vida nacional[167].

Este, por cierto, no era solo el diagnóstico de los economistas de la época. Hoy en día diversos economistas de centroizquierda y liberales concuerdan en que el sistema económico que predominó en Chile en las décadas previas al golpe de Estado fue nocivo desde un punto de vista económico y social. Fue ese sistema estatista el que sembró las semillas para el arribo de un proyecto totalitario marxista bajo el cual la economía terminaría por colapsar definitivamente junto con la democracia que lo había engendrado. En su clásico estudio sobre el derrocamiento del gobierno de la Unidad Popular, el profesor de Princeton Paul Sigmund concluyó que las políticas económicas de la UP, que no eran más que una radicalización de lo que se venía haciendo por décadas, fueron esencialmente responsables de la destrucción de la democracia en Chile, ya que, en su opinión, "ningún sistema democrático, no importa cuán estable inicialmente, podría haber soportado la presión de la inflación desatada, mercados negros extendidos, escasez creciente de productos esenciales y permanente caída de la productividad"[168]. El historiador Niall Ferguson recordaría que el intento de Allende de convertir a Chile en un Estado comunista "terminó en caos económico total y un llamado del Parlamento a un golpe de Estado"[169].

En lo fundamental, el Estado benefactor, o Estado social de derechos, daña severamente el principio de derecho de propiedad y la libertad individual, porque supone que al menos parte de nuestro trabajo es del

colectivo, y no de quien lo ha producido. Eso implica que unos deben trabajar gratis para otros, pues la riqueza para financiar esos “beneficios sociales” siempre debe venir de alguien que la produjo. Y si bien es cierto que la riqueza se produce en colaboración con otros, esa colaboración solo ocurre porque es beneficiosa para todos los involucrados, lo que significa que el argumento según el cual la riqueza es colectiva porque no se produce individualmente no tiene sustento alguno, pues, como revisamos en un capítulo anterior, quien acumula riqueza, en el proceso de crearla tuvo que beneficiar a todos quienes participaron en el esquema de colaboración necesariamente. Un panadero exitoso que se hace rico tuvo que pagar a sus trabajadores y pagar por un sinnúmero de bienes y servicios a otros que, al igual que él, se están enriqueciendo en el proceso. Nada le han dado gratis como para decir que otros merecen un derecho a lo que tiene el panadero, y si se lo hubieran dado voluntariamente sería una donación que, por definición, no permite reclamar algo a cambio.

Dado que la riqueza se crea, mientras más rica sea una persona bajo reglas de libre mercado, más enriquecerá a sus conciudadanos. La lógica de la colaboración en el mercado es, en este aspecto, como la de un equipo de fútbol. Messi hizo ganar a Argentina el Mundial de 2022, de eso no hay dudas. Pero sin el resto del equipo él no habría podido ganarlo, eso también es claro. Lo que ocurre es que la contribución específica de Messi a todo el equipo fue muchísimo mayor y determinante que la de los demás jugadores, por eso él era mejor pagado y la estrella indiscutida. Gracias a Messi todos se beneficiaron, pues todos fueron campeones del mundo y se hicieron mucho más ricos. De este modo, Messi colaboró poniendo su talento extraordinario al servicio del equipo, mientras los otros ponían también su parte. Al final, todos están mejor. Así funciona también el mercado. Si Elon Musk se hace multimillonario es porque la riqueza total que creó para los demás supera con creces la que él acumuló personalmente.

Lo anterior se complementa con el argumento ético según el cual, como nadie es dueño de otra persona, no se puede obligar a otro a trabajar gratis. El filósofo de Harvard Robert Nozick plantearía esta idea en los siguientes términos. Si concordamos en que todos tenemos derechos fundamentales a la vida, la libertad y la propiedad, la pregunta es: ¿por qué el Estado puede agredir esos derechos? Si efectivamente somos dueños de lo que

producimos y ese derecho fundamental es anterior al Estado —de lo contrario no sería intrínseco a la naturaleza humana—, ¿con qué justificación puede el Estado quitarnos una parte? No existe justificación, concluyó Nozick:

> Los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos [...]. ¿Qué espacio dejan al Estado los derechos individuales? [...]. Mis conclusiones son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, se justifica; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, no se justifica; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto. Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades por su propio bien o protección[170].

Nozick añadió que el impuesto al producto del trabajo “va a la par con el trabajo forzado”, pues tomar las ganancias de *n* horas laborales es como tomar “*n* horas de la persona” al obligarla a trabajar esas horas para los propósitos de otra gente. A los que consideran absurda esta tesis, Nozick les responde que deberían entonces estar de acuerdo con obligar a trabajar a hippies desempleados cierta cantidad de horas gratis para beneficiar a los más necesitados, o con forzar a trabajar a personas empleadas gratis cinco horas a la semana para realizar beneficencia a gente que la necesita[171].

La postura de Nozick rescata el principio de no agresión, que, como miembros de una sociedad, debemos reconocer como el eje rector de nuestra convivencia si realmente creemos en los derechos fundamentales. De este modo, el Estado benefactor se muestra como inmoral e injusto, ya que se funda en la agresión sistemática de los derechos individuales al convertir a unas personas en instrumentos para satisfacer necesidades de otras.

Muchos liberales clásicos, en todo caso, tienden a ser más pragmáticos que Nozick y también aceptan la redistribución cuando se justifica desde el punto de vista de la utilidad social, y se hace de manera focalizada y eficiente para que la gente pueda pararse sobre sus propios pies. Nunca la aceptan como una mera forma de buscar igualdad, porque al liberal le importa que todos estén mejor, y no que todos estén igual. Además, siempre reconocen que la redistribución de riqueza constituye una agresión sobre la propiedad y la libertad de terceros. No es correcto, entonces, decir que todo liberal se opone siempre a la redistribución; solo quiere mantenerla en su mínima expresión posible, pues esta constituye una agresión a la libertad personal.

Milton Friedman, por ejemplo, propuso no solo un sistema de educación financiado con recursos de los contribuyentes, aunque administrado enteramente por privados, sino también un impuesto negativo a la renta. En términos muy sencillos, este impuesto es un subsidio al ingreso de aquellos que no alcanzan un mínimo razonable. Esto supondría, por cierto, que el Estado se abstuviera de proveer todo tipo de servicios, en lo cual, como sabemos, es tremendamente ineficiente y despilfarrador. Friedrich Hayek también aceptó la redistribución limitada por parte del Estado. En *Camino de servidumbre*, por ejemplo, Hayek dijo: “No hay motivo alguno para que una sociedad que ha alcanzado un nivel general de riqueza como el de la nuestra [se refiere a Inglaterra] no pueda garantizar a todos esa primera clase de seguridad sin poner en peligro la libertad general”[172]. Y luego de algunas observaciones, insistió: “Es indudable que un mínimo de alimento, albergue y vestido, suficiente trabajo, puede asegurarse a todos. Por lo demás, hace tiempo que una parte considerable de la población británica ha alcanzado ya esta clase de seguridad”[173].

Nada de todo lo anterior implica una defensa del Estado benefactor, por supuesto. De hecho, para los liberales, la idea de que el Estado puede proveer de bienestar a la población no pasa de ser una ficción de tipo religiosa destinada a chocar dramáticamente con la realidad. La historia de Francia, que tiene hoy el gasto social más grande del mundo occidental como proporción del PIB[174], da cuenta perfectamente del carácter religioso del parásito mental del Estado benefactor. Ya en el siglo XIX el economista Frédéric Bastiat advertiría que los franceses habían puesto a “la quimera”

del Estado en su constitución, elevándolo a una especie de dios que llevaría al pueblo a un mayor bienestar y perfección moral. Bastiat explicó que otra era la realidad de los norteamericanos, quienes no esperaban nada que no fuera "de ellos mismos y su propia energía", mientras que los franceses habían caído en una "sutileza metafísica" y una "personificación del Estado", lo que sería siempre "una fuente fecunda de calamidades y de revoluciones"[175].

El filósofo germano-americano Francis Lieber describiría el contraste entre la tradición estatista francesa y la libertaria americana en términos aún más profundos. Según Lieber, los franceses buscaban la libertad en el gobierno, mientras que los americanos lo hacían en el individuo y, por tanto, fuera del Estado:

> La libertad francesa es buscada en el gobierno, donde, de acuerdo a un punto de vista anglosajón, no se puede encontrar. Una consecuencia necesaria de la libertad francesa es que los franceses buscan el máximo grado de civilización política en la organización, es decir, en el máximo grado de interferencia del poder estatal. De acuerdo con la visión anglosajona, esta interferencia será siempre absolutismo o aristocracia[176].

Lieber advirtió que "el reconocimiento universal de la organización hace que los franceses busquen toda mejora en el gobierno; la confianza individual no existe en detalle". Mientras tanto, los anglosajones consideraban la interferencia pública como "insidiosa"[177] y el gobierno "no es considerado el educador, ni el líder ni el organizador de la sociedad"[178].

En esta misma línea, el francés Alexis de Tocqueville, en su viaje a Estados Unidos en el siglo XIX, observó que el contraste entre la sociedad americana y la francesa no podía ser mayor cuando se trataba del rol del Estado. Según Tocqueville, a diferencia del francés, el americano aprendía desde su nacimiento que es preciso "apoyarse en sí mismo para luchar contra los males y las dificultades de la vida"[179]. El americano, agregó, "solo echa una mirada desafiante e inquieta sobre la autoridad social y únicamente acepta su poder cuando no puede prescindir de él". Esto se

percibe ya desde la escuela, señaló, “donde los niños se someten, hasta en sus juegos, a reglas que ellos mismos han establecido y castigan entre sí los delitos cometidos por ellos mismos. En todos los actos de la vida social se descubre el mismo ánimo”[180].

El mismo Tocqueville observó que Estados Unidos era “el país del mundo en que se ha sacado más partido a la asociación [...]. En Estados Unidos se asocian con fines de seguridad pública, de comercio y de industria, de placer, de moral y religión. No hay nada que la voluntad humana no tenga esperanza de conseguir por la acción libre del poder colectivo de los individuos”[181]. Según Tocqueville, a pesar de que “la pasión por el bienestar material” era general en la sociedad americana[182], “las instituciones libres que poseen los habitantes de Estados Unidos [...] encaminan su ánimo hacia la idea de que el deber y el interés de los hombres está en hacerse útiles a sus semejantes. Y como no ven ningún motivo para odiarlos, puesto que no son nunca ni sus esclavos ni sus dueños, su corazón se inclina fácilmente hacia la benevolencia”[183]. Así, “a fuerza de trabajar por el bien de sus conciudadanos, finalmente adquieren el hábito y afición de servirlos”[184].

Los alemanes, por cierto, también desarrollaron una concepción religiosa del Estado. El mismo von Mises observó que la idea del Estado-Dios definió el espíritu de los tiempos que vendrían con Bismarck llegando hasta Hitler[185]. Ningún filósofo alemán sería más decisivo en infectar con ese parásito mental estatista el pensamiento occidental que Friedrich Hegel, el filósofo oficial de la monarquía absolutista prusiana. Según explicara Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos,* era “improbable que Hegel hubiera podido convertirse en la figura de mayor influencia de la filosofía alemana sin el respaldo de la autoridad del Estado prusiano”[186]. Así, de acuerdo con Popper, Hegel fue designado “primer filósofo oficial de Prusia en el periodo de la ‘restauración feudal que siguió a las guerras napoleónicas y, más tarde, el Estado apoyó también a sus discípulos (entonces, como ahora, Alemania solo tenía universidades controladas por el Estado) y estos, a su vez, se apoyaron entre sí”[187]. La doctrina de Hegel no decepcionó a su patrón. Según Raymond Plant, para Hegel “el Estado moderno [...], cuando se comprende filosóficamente, podría verse como la más alta articulación del Espíritu o Dios en el mundo contemporáneo”[188]. Hegel creó así un sistema de ideas pseudorreligiosas diseñadas para

justificar el poder de su superior jerárquico, el rey de Prusia Federico Guillermo III. ¿En qué consistían exactamente estas ideas? El filósofo Isaiah Berlin explicó que Hegel creía que existía algo así como un espíritu del universo de la misma forma como hay espíritus individuales. Y así como un individuo tiene intenciones y propósitos, el universo también los tiene. Nosotros podemos descubrir esas intenciones, porque somos parte de ese universo, a través de una visión metafísica, la que, por cierto, requiere de una mente privilegiada. Esta visión permitiría conocer el propósito de todos los seres humanos, quienes van plasmando ese espíritu universal en su historia. Y es precisamente en la historia donde descubrimos patrones que nos indican la existencia de un plan. Patrones que son diferentes de una cultura a otra y que nos permiten entender, por ejemplo, qué significa ser alemán o francés, es decir, entender su espíritu colectivo. La libertad no existe más que como el reconocimiento de leyes históricas para usarlas de la mejor manera. No se puede, en consecuencia, desear algo distinto de lo que estas leyes del espíritu universal, manifestado a través de la historia, establecen. Pues el espíritu es, para Hegel, la marcha de Dios. Y la máxima expresión de la actividad divina es el Estado. El Estado representa la humanidad en el estadio más avanzado de evolución de acuerdo con lo determinado por el espíritu universal. El Estado es, por tanto, la máxima expresión de la voluntad divina y cualquier cosa que resista su marcha debe ser aniquilada[189].

La libertad, en este esquema, es completamente destruida como concepto, pues implica obediencia al patrón, supuestamente encarnado por el Estado-Dios. Berlin concluyó con una reflexión que ataca el corazón de la posición hegeliana y antiliberal que inspira a la izquierda desde hace más de un siglo:

> Siempre ha habido personas que han querido conseguir seguridad en alguna estructura cerrada, en un sistema rígido, antes que ser libres. Para ellos, Hegel ofrece una palabra de comodidad. Sin embargo, esta es una gran confusión, una identificación históricamente fatal de la libertad [...]. La esencia de la libertad siempre ha reposado en nuestra habilidad de elegir lo que queremos elegir porque queremos elegir de esa forma, sin coacción, sin intimidación, sin ser tragados por algún vasto sistema;

> y en el derecho a resistir, a ser impopulares y a defender nuestras convicciones solo porque son nuestras convicciones. Eso es libertad real, y sin eso no hay libertad de ningún tipo, ni siquiera la ilusión de ella[190].

El parásito mental estatista de Hegel tendría un enorme impacto no solo en Europa, sino también en Estados Unidos. La influencia alemana en ese país se explica porque durante buena parte del siglo XIX y principios del XX, las universidades alemanas eran las mejores del mundo y todos quienes se preciaran de intelectuales de nivel debían ir a Alemania a sacar doctorados, grado académico que no se desarrolló sistemáticamente en Estados Unidos sino hasta fines del siglo XIX. Uno de quienes estudió en Alemania sería Richard T. Ely, un economista progresista con doctorado en Heidelberg que fundaría la influyente American Economic Association. Siguiendo su formación, Ely veía al gobierno como un instrumento dado por Dios[191]. Según Murray Rothbard, Ely estaba "encantado con la tercera vía o el estatismo orgánico que él y otros creían haber encontrado en Hegel y en la doctrina social alemana"[192].

Ely era, además, admirador del socialismo de Estado de Bismarck, quien, a su vez, había aplicado las ideas de la Escuela Histórica Alemana (EHA). La EHA, precisamente debido a la influencia de Hegel —y Johan G. Herder —, negaba la existencia de leyes económicas universales que los gobiernos debían respetar[193]. Para Gustav von Schmoller, uno de los principales intelectuales de esta escuela de pensamiento, el Estado debía ser "la inteligencia rectora, el centro responsable del sentimiento público, la cumbre de los poderes morales e intelectuales existentes" [194]. Siguiendo esa línea de pensamiento, Ely creía que los medios de producción, los recursos naturales y las tierras cultivables debían convertirse en propiedad colectiva[195].

El presidente de la república y rector de la Universidad de Princeton, Woodrow Wilson, sería alumno de Ely, convirtiéndose en uno de los principales precursores de la ideología progresista. Como Ely, Wilson adoptaría de Hegel la idea de que el Estado era un organismo vivo cuyo poder debía aumentar sustancialmente con el propósito de elevar a la

sociedad[196]. Wilson y los progresistas norteamericanos pensaban que la filosofía de los derechos individuales hacía imposible a los ciudadanos materializar su voluntad colectiva, por lo que no se podía conseguir una democracia real[197]. Además, afirmaban que la libertad se encontraba en los beneficios e interferencias del gobierno, y no esencialmente en la ausencia de coacción arbitraria de terceros. Así, la visión progresista inspirada en ideas traídas de Alemania subvertía completamente la filosofía de los padres fundadores de Estados Unidos, derivada esencialmente del individualismo del filósofo inglés John Locke y su teoría de derechos naturales anteriores al Estado. La idea de libertad en Locke consistía en "poder seguir mi propia voluntad en todo [...] y no encontrarse sujeto a la voluntad de otro hombre"[198]. Por lo tanto, el gobierno no tenía "otro fin que la preservación de la propiedad"[199], donde propiedad significaba el derecho a la vida, la libertad y las posesiones materiales. En su libro de 1913 *The New Freedom* (*La nueva libertad*), Wilson, en cambio, afirmó que "la libertad hoy en día es algo más que simplemente ser dejado en paz. El programa de un gobierno de libertad debe ser positivo —intervencionista—, no meramente negativo"[200]. En la línea de ese intervencionismo estatal como nueva forma de libertad, Wilson agregó que el gobierno debía "humanizar la industria" mediante leyes que garantizaran "protección contra peligros y compensación por lesiones, condiciones sanitarias, horas adecuadas, el derecho a organizarse y todas las demás cosas que la conciencia del país demanda como el derecho del trabajador"[201]. Para Wilson, el Estado debía, así, "alentar e inspirar a nuestro pueblo con la certeza de la justicia social"[202].

Es interesante notar que, en su libro sobre la nueva libertad, Wilson se refirió en varias ocasiones a Thomas Jefferson, redactor de la Declaración de Independencia de Estados Unidos y tercer presidente de ese país, para marcar la diferencia entre la concepción de libertad de Jefferson y su generación, y la que proponían Wilson y los progresistas. Para justificar su desviación de los principios libertarios de Jefferson, Wilson sostuvo que los tiempos habían cambiado y que los progresistas solo estaban "profundizando"[203] la idea de libertad de Jefferson, cuando en realidad la estaban socavando.

El parásito mental del Estado benefactor, que, como hemos analizado, tiene un componente religioso, ha llevado en la actualidad a diversos problemas en las naciones más avanzadas. Un artículo de 2024 de *The Economist* alertaba que los gobiernos tenían tamaños récord y eran cada vez más “inútiles”. El semanario británico planteaba el problema en los siguientes términos:

> “Los gobiernos son más grandes de lo que eran antes. Mientras que en 1960 el gasto estatal en el mundo rico equivalía al 30 % del PIB, ahora supera el 40 %. En algunos países el crecimiento del poder económico del Estado ha sido aún más espectacular. Desde mediados de la década de 1990, el gasto público de Gran Bretaña ha aumentado seis puntos porcentuales del PIB, mientras que el de Corea del Sur ha aumentado diez puntos. Todo lo cual plantea una paradoja: si los gobiernos son tan grandes, ¿por qué son tan ineficaces?”[204].

La respuesta para *The Economist* es que el gasto de los Estados en derechos sociales ha crecido demasiado, lo que ha derivado en que no haya recursos para servicios públicos de calidad. El mismo semanario sostuvo que no ha habido alzas de impuestos equivalentes, lo que ha obligado a redirigir el gasto, sin notar que la capacidad de seguir subiendo impuestos en la mayoría de los países desarrollados se encuentra en sus límites si se quiere mantener el crecimiento económico y que, de todos modos, estos no podrían cubrir el gasto explosivo en derechos sociales. Es cosa de ver Europa para entenderlo. La tasa de crecimiento económico promedio de la zona euro entre 1996 y 2023 fue de apenas un 1,48 %[205]. La productividad laboral en los últimos años incluso ha caído y ha sido ampliamente superada por la de Estados Unidos, que, a pesar de tener un sistema benefactor, es menos intervencionista[206]. Mientras tanto, la deuda pública en la misma zona euro alcanza un 88,6 % del PIB[207], y el gasto estatal fue prácticamente de un 50 % del PIB en 2023[208]. Si además se añaden las deudas a futuro ya contraídas en materia de “derechos sociales”, la conclusión es que los Estados europeos están quebrados.

Un completo estudio realizado por Jagadeesh Gokhale ya en 2009 sobre las obligaciones sociales de los países europeos llegó a una conclusión

alarmante[209]. Para poder financiar las pensiones y gastos sociales en el futuro, los países europeos (Unión Europea) en promedio deberían tener ahorrado un 434 % de su PIB, ganando intereses al mismo o mayor nivel al cual se endeuda el gobierno. Ello, además de los ingresos por concepto de impuestos ya existentes. Como el mismo informe recalcó, ninguno de esos países tiene los recursos y solo podrán salir del problema reduciendo drásticamente el gasto social. Y es que la deuda implícita de Alemania superaba ya hace más de una década en cuatro veces su PIB, al igual que en Suecia e Inglaterra, mientras que en Francia superaba cinco veces el PIB. Estados Unidos no es una excepción a la insolvencia de los Estados benefactores. Como ha argumentado Richard Epstein, las instituciones progresistas son principalmente responsables de los problemas económicos de ese país. Sus políticas de bienestar han crecido con el tiempo, lo que llevó al estancamiento económico, una deuda pública abultada, una mayor redistribución y una dependencia creciente de la población. Según Epstein, la tendencia actual en los Estados Unidos "agravará sus problemas hasta que la disminución del bienestar económico conduzca a un verdadero descontento en el país y a una pérdida significativa de influencia en el extranjero".[210] También señaló que estos "resultados consistentemente malos solo pueden explicarse por malas políticas", que a su vez se basan en una "visión del mundo insostenible", a saber, la ideología progresista, que se apoderó de los Estados Unidos durante el New Deal de Franklin Roosevelt y que creó el Estado benefactor en ese país[211].

Aunque, como hemos dicho, Estados Unidos es menos interventor que los Estados europeos en muchos sentidos, las cargas y el gasto social son gigantescos. De hecho, más del 60 % del presupuesto combinado de los Estados, de los gobiernos locales y del gobierno central se gasta en lo que podrían denominarse "derechos y transferencias sociales" de diverso tipo, como salud, educación y pensiones[212]. Así, el crónico problema de endeudamiento de ese país está directamente relacionado con el gasto social propio del parásito mental del Estado benefactor que se introdujera con la ideología progresista hace un siglo. Según el profesor Laurence Kotlikoff, Estados Unidos está "totalmente quebrado", con más de doce veces el PIB en obligaciones sociales a futuro que no se podrán pagar. Kotlikoff dice que hay una verdadera "guerra de generaciones" en que la generación actual,

para recibir todo tipo de beneficios del gobierno, está destruyendo el futuro de sus hijos y nietos, que deberán pagar deudas astronómicas lo que llevará a un deterioro considerable de su calidad de vida[213]. Según Kotlikoff, el gobierno americano, con su endeudamiento es "peor que la pirámide Ponzi de Madoff". Esto se aplica a casi todos los países industrializados, dice el académico, los que, especialmente debido a sus sistemas de pensiones de reparto, verán colapsar estas pirámides "como un castillo de naipes"[214].

En 2023, Kotlikoff insistió en su diagnóstico afirmando que Estados Unidos se dirigía al *default* y que los extranjeros ya se estaban deshaciendo de la deuda norteamericana, pues anticipaban que, debido a los problemas fiscales, posiblemente el gobierno iba a decidir no pagarla en algún momento[215]. Parte importante de esta crisis se debe, según Kotlikoff, a que el sistema de seguridad social está "quebrado". En la misma línea, el *Financial Report* del gobierno de Estados Unidos, publicado en 2022 y que evalúa la sostenibilidad del gasto fiscal en ese país, concluyó que en los próximos setenta y cinco años los ciudadanos estadounidenses enfrentarán, en valor presente, 80 billones —millones de millones— de dólares de obligaciones sociales no financiadas, de las cuales el 95 % corresponde solo al sistema de seguridad social —pensiones— y los beneficios de salud entregados a población mayor. Ante estos datos, el reporte gubernamental concluyó que "el actual ritmo de gasto fiscal es insostenible"[216].

Otros efectos negativos del Estado benefactor son: daño a la ética del trabajo, destrucción de la familia, erosión de la honestidad, mayor desempleo, mayor criminalidad, deterioro de la sociedad civil y reducción de la libertad individual[217]. Todo lo anterior es inevitable, puesto que el parásito mental del Estado benefactor viene a suplantar el rol del esfuerzo individual para lograr un nivel de vida, el de la familia para tener redes de apoyo, y el del trabajo para desarrollar disciplina y virtudes necesarias para ser confiable y valorado en la sociedad.

Además, la dependencia del Estado tiende a fomentar una serie de vicios, incluyendo alcoholismo y la drogadicción, pues no solo saca a muchas personas del mundo productivo, que reduce estos malos hábitos, sino que además los financia. El estado de California es un fiel reflejo de lo anterior. Luego de décadas de políticas progresistas, las calles de ciudades como San

Francisco se encuentran tomadas por vagabundos y el narcotráfico, lo que a creado una serie de problemas de higiene e inseguridad[218]. Esto es a pesar o, precisamente, debido a que el Estado gasta cada vez más dinero en supuestamente solucionar el problema. Como ha concluido el economista Lee Ohanian, de UCLA, “a pesar de que el estado ha gastado $20 mil millones de dólares en los últimos cinco años para combatir el problema, el número de personas sin hogar ha aumentado en casi 40.000 durante ese periodo. Esto ha llevado a algunos a concluir que, cuanto más gasta California, peor se vuelve el problema de la falta de vivienda”[219].

Ningún estado norteamericano tiene beneficios sociales más generosos para combatir la pobreza y, sin embargo, California posee una tasa de pobreza mayor a la de todos los demás estados. La razón es que los incentivos del Estado benefactor californiano son perversos, impidiendo a las personas salir adelante por sus propios medios e incentivando el abandono infantil, el no ahorrar, no trabajar y no casarse[220].

El caso de los afroamericanos sigue el mismo patrón histórico. La creación de los programas de bienestar para ellos en Estados Unidos desde la década de 1960 simplemente destruyó la familia y la calidad de vida en esas comunidades. Thomas Sowell, economista afroamericano en Stanford, explica que el atraso de los negros nada tiene que ver con el supuesto legado de esclavitud que reclama la izquierda, sino con las políticas asistencialistas que promovió[221]. Dice Sowell que treinta años después de la creación del Estado de bienestar, los resultados fueron desastrosos. Según Sowell, la tasa de pobreza entre los afroamericanos cayó del 87 % en 1940 al 47 % en 1960, antes de cualquier programa benefactor dirigido hacia los negros. En las siguientes dos décadas, la tasa de pobreza entre los afroamericanos cayó otros 18 puntos porcentuales, en comparación con la caída de 40 puntos en los veinte años anteriores. Esto, dice Sowell, fue la continuación de una tendencia económica previa, a un ritmo más lento. Antes de 1960, añade, la mayoría de los niños afroamericanos eran criados en familias con dos padres. Pero treinta años después del Estado de bienestar, la gran mayoría de los niños afroamericanos tenía a un solo padre en casa. La tasa de homicidios entre los afroamericanos, por su parte, en 1960 era la mitad de lo que se convirtió veinte años después, tras las leyes progresistas. En cuanto a los proyectos de vivienda pública, en la primera

mitad del siglo XX estos eran limpios y seguros. La gente incluso dormía afuera en las noches calurosas de verano si eran demasiado pobres para tener aire acondicionado. Eso fue antes de que se redujeran o abandonaran los estándares de admisión para los proyectos de vivienda pública producto de la ideología progresista políticamente correcta y de que difundieran “el mensaje tóxico de victimización”. Hoy son un desastre. Así, concluye Sowell, que “si vamos a basarnos en la evidencia [...], los progresistas han causado más estragos en los afroamericanos que el supuesto ‘legado de la esclavitud’ del que hablan”[222].

En diversos grados, estos problemas se repiten en prácticamente todos los países del mundo con Estados benefactores generosos. Y no tendría cómo ser diferente, pues, en última instancia, a pesar de las intenciones las políticas sociales no están diseñadas para hacer cada vez más independientes a las personas, sino al revés, para hacerlas más dependientes. Esto explica la explosión de gasto estatal en beneficios sociales en todo el mundo, lo que, lejos de verse como un éxito de la política pública, debería ser considerado un evidente fracaso.

Finalmente, hay que referirse a la idea de que si el Estado no prestara ciertos beneficios sociales, nadie lo haría. La historia muestra que esta afirmación es falsa. La sociedad civil se había organizado mucho antes de que el Estado interviniera para resolver problemas como pensión, viudez, enfermedades, funerales y otros. Ya en 1555 comienzan a aparecer en Escocia formas de socorro mutuo. A través del tiempo, en Inglaterra y Gales la incorporación voluntaria a este tipo de asociaciones creció, hasta que en 1801 se estimó que había unas 7.200, con más de 648.000 hombres adultos de una población total de nueve millones[223]. Hacia 1904 las asociaciones de ayuda mutua entre trabajadores eran integradas por más de seis millones de personas, equivalente a la mitad de todos los hombres adultos británicos[224]. Esto es más que cualquier sindicato y que cualquier movimiento socialista que se haya conocido en Occidente[225]. En 1910, el último año antes de que se introdujera legislación que imponía seguro social obligatorio, se contabilizaban 6,6 millones de miembros registrados voluntariamente y había muchos otros no registrados. Desde 1897 a 1910, la cantidad de miembros registrados voluntariamente en estas asociaciones de socorro mutuo creció a un ritmo de 140.000 personas por año[226].

Estas organizaciones eran originalmente integradas por personas de comunidades locales que se conocían entre sí. Los miembros pagaban una cuota regular que les daba derecho a beneficios definidos de antemano, y algunas dividían y repartían los excedentes que quedaban a fin de año, mientras que otras acumulaban los fondos. Todas eran completamente autónomas y se autorregulaban, adaptándose rápidamente a las necesidades de sus miembros. Cuando el gobierno inglés introdujo legislación para que se inscribieran, muchas decidieron no hacerlo para mantener su flexibilidad de adaptación y no ser presas de la burocracia centralista. Así podían decidir cómo y cuándo gastar los fondos. Ya a mediados del siglo XVIII, los pequeños clubes que eran estas asociaciones habían crecido hasta alcanzar tres niveles de administración, incluyendo una asamblea representativa y un director ejecutivo de tiempo completo. Su sistema de toma decisiones era esencialmente democrático[227]. Todo esto fue destruido por la creación del Estado benefactor inglés en el siglo XX y su centralismo burocrático, que terminó generando dependencia y ofreciendo, en muchos casos, peores servicios que los que eran capaces de proveer las famosas "*friendly societies*". El historiador David Green resume lo que se perdió con el auge del Estado benefactor inglés:

> Durante el siglo XIX y hasta principios del siglo XX, la mayoría de las familias se enorgullecían de ser autosuficientes, pero los salarios eran tales que, si el sostén de la familia enfermaba o moría, serios problemas eran el resultado inevitable. La filosofía forjada por esta dura realidad fue la de ayuda mutua. Para los primeros años del siglo XX, las sociedades de socorro mutuo [...] ofrecían beneficios como: subsidios por enfermedad cuando el sostén de la familia no podía llevar un salario a casa debido a enfermedad, accidente o vejez; atención médica tanto para el miembro como para su familia; un subsidio por fallecimiento suficiente para proporcionar un funeral digno; y apoyo financiero y práctico para viudas y huérfanos de miembros fallecidos [...]. Las sociedades también proporcionaban una red de apoyo que permitía a los miembros viajar en busca de trabajo[228].

El mismo tipo de organizaciones fue destruido por el Estado benefactor de Bismarck en Alemania y en Estados Unidos por el New Deal de Roosevelt. De hecho, sociedades de ayuda mutua en ese país eran integradas por ocho millones de personas, esto es, el 30 % de toda la población adulta sobre veinte años antes de que el movimiento progresista llegara a convertirse en política de Estado[229]. Según el historiador David Benito, estas sociedades fraternales, en tanto proveedoras de bienestar social, no eran una panacea, pero, para la época, hicieron el trabajo de "satisfacer las necesidades de los miembros y sus familias"[230]. En la gran mayoría de los casos, agrega, "los beneficios por enfermedad proporcionados por las sociedades fraternales cubrían el periodo de enfermedad para el cual se solicitaban. Lo mismo podría decirse de la utilidad del beneficio por fallecimiento", que ayudaba a "amortiguar el golpe financiero tras la pérdida de un miembro de la familia (generalmente el principal sostén económico)"[231]. El reemplazo de todo esto por políticas estatales generó un deterioro sustancial de la solidaridad entre los americanos debido a un enfoque centrado nada más que en la cantidad de dinero gastado por persona[232]. Las sociedades fraternales, en cambio, iban mucho más allá, fomentando una comunidad afectiva que evaluaba cada caso en particular y favorecía tanto la responsabilidad individual y el sentido de autoestima de los miembros como el compromiso de la comunidad con quienes necesitaban de asistencia. Benito concluye:

> El tránsito desde la ayuda mutua y autoayuda al Estado de bienestar implicó mucho más que una simple transferencia contable de la prestación de servicios de un conjunto de instituciones a otro. Como temían los líderes de las sociedades fraternales, mucho se perdió en el intercambio que trascendía los cálculos monetarios. Las antiguas relaciones de reciprocidad y autonomía que las sociedades fraternales ejemplificaban fueron lentamente reemplazadas por vínculos paternalistas de dependencia. El surgimiento del Estado de bienestar no solo acompañó el eclipse de las instituciones de ayuda mutua controladas localmente, sino que dejó en su lugar burocracias impersonales dominadas por extraños[233].

En todo Occidente el parásito mental del Estado benefactor condujo a un desarrollo similar, destruyendo la base de solidaridad de la sociedad civil para reemplazarla por la fría e impersonal dependencia de la burocracia estatal, que se expandió abarcando cada vez más esferas de la vida de las personas, especialmente de las más pobres. El resultado, como hemos visto, es que muchos de los problemas que afectan a esas comunidades se han agravado.

Parásito V

Responsabilidad social empresarial

En un polémico e influyente artículo de 1970 en *The New York Times*, titulado "La doctrina de Friedman: La responsabilidad social de las empresas es aumentar sus beneficios", Milton Friedman sostuvo lo siguiente:

> Los empresarios creen que están defendiendo la libre empresa cuando declaran que las empresas no se deben preocupar "meramente" por el beneficio, sino también por promover fines "sociales" deseables; que las empresas tienen una "conciencia social" y que deben tomar en serio sus responsabilidades de proporcionar empleo, eliminar la discriminación, evitar la contaminación y cualquier otra consigna de los reformadores contemporáneos. Pero, en realidad, están [...] predicando un socialismo puro y sin adulterar. Los empresarios que hablan de esta manera son marionetas inconscientes de las fuerzas intelectuales que han estado socavando la base de una sociedad libre durante las últimas décadas[234].

En seguida, Friedman procedió a desmontar paso a paso el parásito mental de la responsabilidad social empresarial (RSE), partiendo de lo más elemental, que es su definición. ¿Qué significa —preguntó Friedman— que una empresa tenga responsabilidad social? La respuesta evidente es que las empresas no pueden ser titulares de una responsabilidad de esta índole porque son creaciones artificiales, constructos legales y económicos que carecen de voluntad, conciencia y capacidad de juicio. Una empresa no puede ser más responsable que un edificio o una institución gubernamental. La responsabilidad en el caso discutido aquí, señaló Friedman, no es entonces de la cuestión abstracta llamada "empresa", sino de individuos concretos agrupados en ella. Eso significa que la responsabilidad ha de ser de sus dueños, trabajadores, ejecutivos u otros. Son estas personas las que

en teoría tienen una responsabilidad “social”. Ahora bien, quienes toman las decisiones diarias en una organización de este tipo son los ejecutivos, que, en teoría, han de hacer todo lo posible por maximizar el valor de la compañía para los accionistas dueños de la empresa que les pagan el sueldo. La responsabilidad del ejecutivo, entonces, no es con la comunidad, sino con los dueños que lo han contratado y lo han hecho precisamente para que, respetando la ley y las buenas costumbres, maximice las ganancias de la empresa, dice Friedman. Ahora bien, los ejecutivos pueden perfectamente dedicar parte de su propio ingreso y tiempo extra a ayudar causas que les parezcan importantes. Lo que no pueden hacer, afirmó Friedman, es utilizar la empresa, esto es, el dinero de otros, para satisfacer deseos propios.

Así, el problema fundamental de la idea de la responsabilidad social empresarial es que demanda del ejecutivo que actúe no de acuerdo con el mandato entregado por los dueños de la empresa que lo contrataron, sino según sus propios deseos o las expectativas de diversos grupos que nada tienen que ver con la propiedad de la empresa. De este modo, el capital y la propiedad de unos se convierte en instrumento para satisfacer deseos y necesidades de otros, lo que no es más que una manera de colectivizarlo parcialmente. Una empresa de alimentos, por ejemplo, podría verse presionada socialmente a bajar los precios en tiempos de crisis, de manera de hacerlos más abordables para la población. Ciertamente, esto suena hermoso, pero, salvo que los propietarios de la empresa decidieran sacrificar voluntariamente parte de su capital propio para donar riqueza a quienes están en problemas económicos, la decisión de los ejecutivos de bajar los precios sería equivalente a una expropiación del dinero ajeno, es decir, a aplicar impuestos con fines sociales. Pero no solo eso. Como cualquier persona con conocimientos elementales de economía sabe, si los precios se establecen por debajo del equilibrio de mercado, lo que habrá será menor producción del bien escaso, sobredemanda del mismo y, en última instancia, escasez. Sin mencionar que una empresa podría terminar quebrando si no cubre los costos de producción o si su margen cae y le impide permanecer competitiva.

Otro tipo de decisiones para satisfacer el parásito de la RSE llevaría a un daño mayor de los consumidores. Por ejemplo, destinar al combate de la contaminación más de lo que resulta necesario implica pasar a precios esos

costos, lo que empeora la situación de quienes compran los bienes y servicios que produce. Los recursos destinados a RSE pueden también reducir márgenes, dejando menos dinero disponible para invertir en nuevas plantas y contratar más personas. De igual manera, contratar a gente menos calificada por cumplir con criterios de "diversidad" perjudica la calidad de lo producido y afecta a los consumidores y a los dueños de la empresa, sin mencionar a la gente más capacitada que quedó desempleada simplemente por tener un color de piel o genitales que no cuadran con la idea postulada por el parásito mental de la responsabilidad social empresarial.

Friedman argumentó que nada de lo anterior le correspondía a la esfera de las empresas, pues ya sea para aplicar impuestos y gastarlos en beneficios sociales o promover otros objetivos "socialmente deseables", existía el gobierno y los funcionarios públicos. Dijo Friedman que, al confundir esos planos, la RSE acepta "la visión socialista de que los mecanismos políticos, y no los mecanismos del mercado, son la forma adecuada de determinar la asignación de recursos escasos para usos alternativos"[235]. Para Friedman, la RSE "tomada en serio extendería el alcance del mecanismo político a toda actividad humana" y, por lo tanto, "no difiere en filosofía de la doctrina colectivista más explícita" salvo en que cree "que los fines colectivistas se pueden alcanzar sin medios colectivistas"[236].

El último punto de Friedman es indiscutible, pues las esferas de acción política, esto es, del poder estatal y del mundo privado, son siempre distintas y excluyentes. Lo que ocupa el Estado no lo puede ocupar el privado, y viceversa. Por eso Benito Mussolini afirmaba que, según el fascismo, todo debía estar dentro del Estado y nada fuera del Estado. Y es que el fascismo era una ideología totalitaria que surge como reacción al liberalismo y, especialmente, al capitalismo. En su artículo titulado *La doctrina del fascismo*, Mussolini dice lo siguiente:

> Antiindividualista, la concepción fascista de la vida destaca la importancia del Estado y acepta al individuo solo en la medida en que sus intereses coinciden con los del Estado [...]. Es opuesto al liberalismo clásico que surgió como reacción al absolutismo y agotó su función histórica cuando el Estado se convirtió en expresión de la conciencia y

voluntad del pueblo. El liberalismo negó al Estado en nombre del individuo; el fascismo lo reafirma[237].

Ahora bien, como sabemos, el fascismo es una forma de socialismo y no se diferencia mayormente del comunismo en tanto a su oposición al liberalismo y el capitalismo. Aun cuando el fascismo acepte nominalmente la propiedad privada sobre medios de producción, la verdad es que se encuentra bajo dirección y control estatal. No hay un mercado abierto y competitivo como el que defiende Friedman. Así las cosas, el punto de Friedman es básicamente que la esfera estatal se expande sobre la esfera de la sociedad civil, que incluye la económica, cuando el parásito mental de la responsabilidad social empresarial es adoptado por el mundo corporativo. Esto es así porque se carga a las empresas con tareas que son funciones del Poder Legislativo, Ejecutivo y Judicial, por ejemplo, velar por el medio ambiente a través de regulaciones o por cuestiones sociales mediante impuestos. No corresponde a entidades privadas como las empresas desvirtuar su función para satisfacer objetivos "sociales", por loables que parezcan. El rol del empresario es producir para satisfacer a los consumidores a los mejores precios posibles, de modo de incrementar el valor de las compañías. Todo esto debe hacerlo, por cierto, respetando la ley y pagando los impuestos que impone el gobierno. Nada de ello significa, por supuesto, que los impuestos y regulaciones que introduce el Estado no puedan ser totalmente destructivos para las empresas o que no haya leyes que las terminan cargando con funciones que no les corresponden. El punto es que la esfera de discusión de esos temas es la de la política y la discusión pública, pero no el interior de las empresas, cuya misión es otra. A una empresa aeronáutica le corresponde velar por la seguridad de los aviones que fabrica, porque de eso depende su éxito, pero no por el nivel de vida de la gente que vive en la región donde produce los aviones o la conservación de áreas naturales en la zona donde opera, o cualquier otra cosa de moda.

Pero Friedman no solo se refirió al rol de los ejecutivos infectados por el parásito de la RSE. También habló de los dueños, que muchas veces ceden ante la presión de la opinión pública y desnaturalizan sus negocios para cumplir con expectativas que nada tienen que ver con el giro de sus empresas. Para Friedman, si ellos voluntariamente decidían sacrificar parte

de su capital con otros fines, no se podía objetar ni prohibir, pues cada uno es libre de hacer lo que quiera con su propiedad. Sin embargo, el mismo Friedman advirtió que los empresarios contaminados por el parásito mental de la RSE contribuían a destruir los fundamentos de una sociedad libre. En consecuencia, aun cuando lo hicieran porque creían que era conveniente sumarse a la ola popular de la RSE, de modo de profitar de ella y maquillarse de bondad moral para poder seguir haciendo negocios, a la larga contribuían a destruir el sistema que les permitía existir. Dijo Friedman:

> Reprochable o no, el uso del manto de la responsabilidad social y las tonterías que se dicen en su nombre por empresarios influyentes y prestigiosos, claramente perjudican las bases de una sociedad libre. Me ha impresionado una y otra vez el carácter esquizofrénico de muchos empresarios. Son capaces de ser extremadamente previsores y lúcidos en asuntos que son propios de sus negocios. Sin embargo, son increíblemente miopes y confusos en asuntos que están fuera de sus negocios, pero que afectan la posible supervivencia del negocio en general[238].

El mismo Friedman escribió otro ensayo en 1999 en que hablaba del "impulso suicida de la comunidad empresarial", en que advertía precisamente sobre la tendencia en muchos hombres de negocios de abrazar modas que en el largo plazo terminan por destruir la sociedad libre que hace posible la existencia misma de su negocio[239]. El caso actual de la RSE y la famosa ESG — Enviromental, Social and Governance— confirman la crítica de Friedman. Según el World Economic Forum (WEF), ESG se refiere a "la información ambiental, social y de gobernanza sobre una empresa" e indica que se "toman en serio sus responsabilidades ambientales y sociales"[240]. Más aún, "la inversión ESG, o inversión responsable y sostenible, utiliza esta información sobre una empresa para tomar decisiones de inversión que prioricen a todos los grupos de interés"[241]. La ESG es una variante dentro del parásito de la RSE y es promovida por grandes corporaciones, diversas organizaciones internacionales y gobiernos. La ONU, por ejemplo, cuenta con un pacto ESG llamado "Principios para

Inversión Responsable” e invita a distintas empresas del mundo a adherir a ellos[242].

El propósito del ESG, como declara el WEF, es rechazar la idea de Friedman de un *shareholder capitalism* o “capitalismo de propietarios”, es decir, de una economía en que las empresas se enfocan en servir el interés de sus dueños, para transitar a un *stakeholder capitalism* o “capitalismo de partes interesadas”, lo que significa hacerse cargo de los intereses de todos quienes tengan algo que ver directa o indirectamente con la empresa. No se trata ya de aumentar utilidades y hacer bien el trabajo de la empresa misma, sino de satisfacer todo tipo de demandas sociales e ideológicas, incluyendo diversidad sexual, racial y de género, asuntos ambientales, pobreza, desigualdad, recreación y un interminable etcétera.

En 2019, varios de los CEO de las empresas más poderosas de Estados Unidos firmaron una declaración dando por terminada la era del *shareholder capitalism* de Friedman y abierta la del *stakeholder capitalism*. La declaración afirmaba que “si las empresas no reconocen que el éxito de nuestro sistema depende de un crecimiento inclusivo a largo plazo, muchos plantearán preguntas legítimas sobre el papel de los grandes empleadores en nuestra sociedad”[243]. Como consecuencia, decían que se iban a preocupar por las comunidades, pues señalaban que, si bien cada una de sus empresas tenía su propio propósito corporativo, compartían un compromiso fundamental con todos los grupos de interés en torno a esas empresas[244]. Y aunque algunas de las metas anunciadas eran razonables, el espíritu general del texto caía en el problema denunciado por Friedman de desvirtuar el rol natural de los ejecutivos, que es maximizar el valor de los accionistas para, en lugar de ello, preocuparse por problemas sociales. Uno de los principios propuestos, por ejemplo, se refería a incrementar la diversidad e inclusión, lo que nada tiene que ver con el interés de la compañía.

Así, el problema fundamental del ESG, tal como advirtiera Friedman, es que, dado que entra en un área propia de la política, no hay cómo saber cuáles son sus límites, cómo se mide ni qué criterios se utilizan para tomar las decisiones. La gama de cuestiones que caben dentro del ESG es tan amplia que podría abarcar casi cualquier cosa. Una empresa que fabrica automóviles, por ejemplo, debería tener en consideración si los prestadores

de servicios a esa empresa tienen suficiente diversidad entre sus trabajadores, si los dueños de esos prestadores son contrarios al aborto, o si los espacios medioambientales donde operan esos terceros son cuidados, entre otros. La politización de la organización empresarial para satisfacer agendas ideológicas que van en detrimento de la misma empresa y de la sociedad libre ha llegado al extremo de que diversos estados en Estados Unidos han debido pasar leyes para castigar a empresas que intenten imponer su agenda progresista del ESG a otros actores. Grandes corporaciones como Black Rock, Goldman Sachs o JP Morgan, que han adherido a la ideología del ESG, efectivamente la han forzado sobre otros negándose, por ejemplo, a entregar capital a empresas más pequeñas que no cuadran con su visión ideológica o a incorporar en sus portafolios acciones de empresas que no cumplen con criterios ESG. Como consecuencia, estados republicanos y *swing states* han reaccionado afectando a estas megacorporaciones. Solo en 2022, 44 leyes en 17 estados fueron aprobadas sancionando a Wall Street por su agenda de izquierda[245].

Pero, además, todo el sistema de puntaje que se asigna a las empresas por cumplir con criterios ESG resulta cuestionable. La multinacional Phillip Morris, dedicada a la producción de cigarrillos, por ejemplo, recibió en 2023, de parte de S&P Global Ratings, mayor puntaje de ESG que Tesla, la empresa de autos eléctricos más grande del mundo. Tesla, de Elon Musk, obtuvo apenas 37 puntos de 100, comparado con Phillip Morris, que obtuvo 84. Esto ocurrió aun cuando los cigarrillos matan a ocho millones de personas todos los años, según la Organización Mundial de la Salud (OMS)[246]. La explicación a esto es que empresas tabacaleras han puesto énfasis en la diversidad genital y racial de sus empleados, además de promover que hombres que se identifican como mujeres puedan competir en deportes femeninos. Como Tesla se ha opuesto a seguir esta ideología, entonces obtiene menos puntaje[247].

Dado que empresas gigantes como Black Rock no invierten fondos en otras corporaciones con bajos puntos en los rankings de ESG, entonces se ha convertido en prioritario para las demás empresas hacer esfuerzos para satisfacer los criterios ideológicos de la izquierda *woke*. Esto ha llevado a varios tipos de fraude, pues las empresas reportan que sus inversiones son más ESG de lo que realmente son. Deutsche Bank y Goldman Sachs

estuvieron involucrados en escándalos de ese tipo. La infección con este parásito mental llegó a tal punto que en 2022 el S&P 500 eliminó a Tesla de su ranking ESG, mientras mantuvo a compañías como Exxon y Philip Morris. Supuestamente estas, una petrolera y una tabacalera, serían más ambiental y socialmente responsables que Tesla. Elon Musk reaccionó afirmando que el ESG era un fraude instrumentalizado por supuestos guerreros de la justicia social, es decir, por activistas de izquierda[248]. Pero el fraude es aún peor. En 2022 Andy Kessler reportaba en *The Wall Street Journal* que Black Rock, firma que posee 10 billones de dólares bajo administración, engañaba al mercado utilizando el mantra del ESG. El fondo ETF ESG de la firma tenía casi las mismas participaciones principales que su ETF normal del S&P 500, incluyendo Apple, Microsoft, Amazon, Alphabet, Tesla, Nvidia, JP Morgan Chase, Johnson & Johnson y United Healthcare. Lo que eliminaba era Berkshire Hathaway y aumentaba la proporción de Meta y Home Depot. Ahora bien, las comisiones del fondo ESG eran del 0,15 %, o 15 puntos básicos. Mientras tanto, el fondo indexado básico de BlackRock, iShares Core S&P 500 ETF, cobraba solo tres puntos básicos. Según *The Wall Street Journal*, “BlackRock cobra cinco veces más por cambiar algunos nombres y etiquetar el fondo como ESG [...]”. Luego de analizar otras carteras, el diario concluía que los clientes estaban pagando de cinco a quince veces más solo para que ajusten algunas proporciones en las acciones, obteniendo un peor rendimiento. Kessler concluyó que para BlackRock “ESG e inversión sostenible no parecen estar relacionados con una inversión responsable o socialmente justa; simplemente representan un modelo de negocio lucrativo”. Y añadía: “Mi consejo: compra acciones de empresas con grandes perspectivas para la próxima década a precios razonables. O compra el índice S&P 500 y sigue el mercado. Pero, por favor, mantente alejado de los productos de inversión que suenan bien como ‘sociales’ y ‘sostenibles’ y de otras modas. Evita el ESG: solo le da a otra persona ganancias sostenibles”[249].

Un trabajo de investigación de 2022 en Estados Unidos confirmó la conclusión de Kessler de que los fondos ESG son engañosos:

> Los fondos de inversión que afirman centrarse en acciones socialmente responsables han proliferado en los últimos tiempos... Utilizando una

> muestra exhaustiva de fondos mutuos ESG autodenominados (identificados por Morningstar) en los Estados Unidos desde 2010 hasta 2018, encontramos que estos fondos poseen empresas en cartera con peores historiales de cumplimiento de las leyes laborales y ambientales, en comparación con las empresas en cartera de fondos no ESG gestionados por las mismas instituciones financieras en los mismos años [...]. Finalmente, los fondos ESG parecen tener un rendimiento financiero inferior en comparación con otros fondos del mismo gestor de activos y año, y cobran tarifas más altas. Nuestros hallazgos sugieren que los fondos socialmente responsables no parecen cumplir con las proclamaciones de preocupación por todas las partes interesadas [*stakeholders*][250].

Un artículo del profesor Sanjai Bhagat en *Harvard Business Review* en 2022 llegaba a la misma conclusión. Según Bhagat, hacia 2021 había 2,7 billones —*trillions* en inglés— de activos ESG bajo administración en el mundo, de los cuales un 81 % se encontraba en fondos europeos y un 13 % en americanos[251]. Estos fondos, añadió, tenían un peor desempeño que los fondos sin objetivos ESG. Pero, además, señaló que las empresas ESG tenían un menor cumplimiento de leyes laborales y criterios medioambientales que las demás. Aquellas que habían firmado los principios de inversión responsable de la ONU tenían no solo peor desempeño económico, sino que no habían mejorado en nada el cumplimiento de ESG. Ante esto, Bhagat se preguntó por qué los fondos ESG tienen peor desempeño. Su respuesta le daría la razón a Friedman.

Según Bhagat, en mercados laborales y de productos competitivos, “los ejecutivos que intentan maximizar el valor a largo plazo para los accionistas deben, por su propia iniciativa, prestar atención a los intereses de los empleados, clientes, comunidades y el medio ambiente”, para satisfacer criterios de ESG. Esto distorsiona la toma de decisiones. Pero, además, el ESG lo utilizan los ejecutivos para camuflar un mal desempeño financiero de sus empresas. Cuando no cumplen las expectativas de ganancias de los analistas, los ejecutivos hablan de ESG, de modo de desviar el foco de atención y encontrar mayor aceptación de sus resultados mediocres frente al público y los accionistas. En cambio, cuando las superan, prácticamente no

mencionan el ESG ni la preocupación por los *stakeholders*. Esto lleva a que los ejecutivos tengan incentivos a sobreinvertir en empresas que públicamente alaban el ESG, pero que tienen peor desempeño financiero. Un estudio de dos académicos norteamericanos publicado en 2023 concluía:

> Las empresas que no cumplen con las expectativas de ganancias son más propensas a citar objetivos enfocados en las partes interesadas [*stakeholders*] en sus comunicaciones públicas durante los anuncios de ganancias. Este comportamiento sugiere que los ejecutivos buscan ser evaluados según criterios subjetivos basados en los *stakeholders* cuando no cumplen con las medidas objetivas basadas en los accionistas [...]. El lenguaje centrado en las partes interesadas parece influir en la evaluación de los CEO [...]. En conjunto, nuestros hallazgos sugieren que el énfasis en los objetivos centrados en las partes interesadas proporciona a los directivos una excusa conveniente que reduce la responsabilidad por el mal desempeño de la empresa[252].

Los problemas del ESG no terminan ahí. La total inexistencia de criterios comunes entre quienes miden objetivos ESG es escandalosa. Y es que no existe una metodología para establecer qué temas son propios de empresas "socialmente responsables". Algunas priorizan el medio ambiente, otras la inclusión, derechos reproductivos, diversidad racial, entre muchas cosas. Un estudio publicado en 2022 que analizó los seis principales rankings de ESG que son elaborados por las agencias Kinder, Lydenberg, and Domini (KLD), Sustainalytics, Moody's ESG (Vigeo-Eiris), S&P Global (RobecoSAM), Refinitiv (Asset4) y MSCI concluyó que todo el ecosistema ESG es poco serio. Luego de investigar los rankings con detención, el estudio publicado en *Review of Finance* afirmó que la correlación entre los índices iba de 0,38 a 0,71[253]. Esta divergencia, afirmaron los autores, causa varios problemas, entre los que se encuentra la dificultad de evaluar el desempeño de fondos y portafolios ESG de las compañías, distorsiones en los precios de activos ESG, selección parcial de los ejecutivos solo para acumular puntos ESG en un cierto ranking y obtener mejores remuneraciones —incluso a costa de ser menos "socialmente

responsables”—, y la imposibilidad de llegar a resultados fiables que permitan medir y comparar a las empresas.

En otras palabras, la moda ideológica del ESG se encuentra en una oscuridad absoluta y carece de todo rigor. Entre las recomendaciones que formulaban los autores del estudio se encontraba que las agencias de calificación debían tener “mayor transparencia”, comunicando “claramente su definición de desempeño ESG en términos de alcance de atributos y reglas de agregación”. También debían ser “mucho más transparentes con respecto a sus prácticas de medición y metodologías”, de modo de “permitir a los inversores y otras partes interesadas, como las empresas calificadas, ONG y académicos, evaluar y verificar las mediciones de las agencias”[254].

Otro estudio, elaborado por los profesores de Harvard Law, Lucian Bebchuk y Roberto Tallarita, concluyó que, cuando se trata de aplicar criterios ESG para evaluar la compensación de CEO de empresas, no hay manera de tener información confiable y que, finalmente, no se beneficiaban ni los dueños de las empresas ni tampoco los *stakeholders*, es decir, las partes interesadas que promete proteger el ESG quedan desamparadas: “Concluimos que el uso actual de métricas ESG probablemente sirve a los intereses de los ejecutivos, no a los de las partes interesadas”, afirmaron los autores, y añadieron que “la expansión de las métricas ESG no debería ser apoyada ni siquiera por aquellos que se preocupan profundamente por el bienestar de las partes interesadas”[255].

La evidencia, entonces, da toda la razón a Friedman en su crítica a la idea de responsabilidad social empresarial, cuya expresión más agresiva son las políticas de ESG. El *shareholder capitalism* que proponía Friedman no puede ser reemplazado sin generar enormes daños por el *stakeholder capitalism* que propone la ideología de izquierda. La pretensión del CEO de Black Rock, Larry Fink, quien en 2022 escribió en su carta anual a los CEO de las compañías en que invierte Black Rock, de que el *stakeholder capitalism* no era “político o ideológico”, no resiste análisis a la luz de los datos[256]. Más incluso cuando, como hemos visto, finalmente el ESG se ha convertido en un pretexto para cobrar comisiones mucho más altas y encubrir malos desempeños de ejecutivos de empresas.

A pesar de los reveses y de que el ESG parece haber pasado su clímax, la ideología parasítica de la responsabilidad social empresarial continúa vigente. Hoy viaja de la mano de otro parásito mental, que es la doctrina de la “diversidad, equidad e inclusión”, que, como veremos, no solo ha infectado el mundo corporativo, sino también toda la vida social e institucional, y, así, llevado a un alarmante deterioro del Estado de derecho, el principio de igualdad ante la ley y el respeto por la dignidad de las personas.

Parásito VI

Diversidad, equidad e inclusión

Si existe un parásito mental que está causando estragos en el corazón de la civilización occidental es el que porta el concepto de diversidad, equidad e inclusión (DEI). Un informe de la consultora Mckinsey del año 2022 lo definía en los siguientes términos:

> La diversidad se refiere a quién está representado en la fuerza laboral. Algunos ejemplos de diversidad en los lugares de trabajo incluyen: diversidad de género [...], diversidad de edad [...], diversidad étnica [...], capacidad física y neurodiversidad [...]. La equidad se refiere al trato justo para todas las personas [...], la equidad difiere de la igualdad de una manera sutil pero importante. Mientras que la igualdad asume que todas las personas deben ser tratadas de la misma manera, la equidad tiene en cuenta las circunstancias únicas de una persona, ajustando el trato en consecuencia para que el resultado final sea igual [...]. Inclusión se refiere a cómo la fuerza laboral experimenta el lugar de trabajo [...], las empresas que tienen la intención de reclutar una fuerza laboral diversa también deben esforzarse por desarrollar una cultura suficientemente inclusiva, de modo que todos los empleados sientan que sus voces serán escuchadas[257].

Ningún área de la vida pública y económica ha quedado libre de la infección del parásito de la DEI. El World Economic Forum (WEF) incluso señala que “adoptar la diversidad, equidad e inclusión no es solo un imperativo moral, sino también una estrategia que promueve un crecimiento sostenible y construye organizaciones ágiles y flexibles, capaces de enfrentar riesgos y desafíos globales”[258]. El WEF tiene todo un programa diseñado para infectar a grandes empresas e instituciones públicas con este parásito. A estas alturas no es una exageración decir que casi todas las

megaempresas, universidades, instituciones estatales y otro tipo de organizaciones relevantes en Occidente están infectadas. La Securities and Exchage Commission (SEC) en Estados Unidos, por ejemplo, que es la principal entidad estatal encargada de supervisar el mercado financiero, proclama, como toda repartición pública federal en ese país, su compromiso absoluto con la DEI[259]. El problema no solo es que promueve la DEI hacia adentro bajo el pretexto de que al imponer esa ideología podrán hacer mejor su trabajo, sino que ha impuesto criterios de DEI hacia afuera. De acuerdo con las reglas de la SEC, las empresas pueden excluir propuestas de accionistas siempre que esta entidad lo permita. Pues bien, la SEC ha permitido a empresas excluir, por ejemplo, aquellas propuestas que buscan diversidad intelectual —más gente conservadora—, mientras ha rechazado excluir las propuestas que postulan más diversidad racial, es decir, menos gente blanca[260].

Pero si hay un caso patético de los efectos perversos de este parásito, es el que se dio con el primer intento de asesinato a Donald Trump en 2024. Parte del Servicio Secreto encargado de protegerlo eran mujeres que hicieron el ridículo cuando comenzó el tiroteo. En ningún equipo de seguridad, si hay que elegir a los diez mejores, habría una sola mujer. Es simplemente imposible que mujeres superen a hombres en capacidad de combate físico cuando se selecciona a los mejores por grupo. Pero, debido al parásito de la DEI, el Servicio Secreto no tenía a los mejores protegiendo a Trump. Esto no debería ser sorpresa para nadie. En la página del Servicio Secreto se encuentran folletos completos anunciando el esfuerzo por incrementar la diversidad e inclusión. Peor aún, el Servicio Secreto tiene toda una oficina llamada Oficina de Equidad y Servicios de Apoyo a los Empleados del Servicio Secreto (EES), la que, a su vez, tiene un programa de "Equidad, Diversidad e Inclusión"[261]. Según el Servicio Secreto, "la igualdad de oportunidades en el empleo [es] un derecho fundamental de todos los empleados y solicitantes de empleo para competir en condiciones justas y equitativas por el avance en sus carreras y otras oportunidades de desarrollo profesional, sin importar la raza, color, religión, origen nacional, género, edad (40 años o más), discapacidad (física o mental), identidad de género, información genética protegida o estado parental"[262]. Aunque suene bien, esta ideología parasítica obviamente es absurda, pues toda

organización tiene un fin específico que no se sirve mejor porque el grupo que la compone sea diverso. El parásito de la DEI, al infectar a las distintas organizaciones, las politiza, desvirtuando completamente su misión original.

Las mejores universidades del mundo han sido casi todas arrasadas por este parásito. El caso más emblemático fue el de la presidenta de Harvard Claudine Gay, mujer negra de extrema izquierda y académica mediocre designada en el cargo solo por su color de piel y sexo. Después de una serie de escándalos por su antisemitismo y el descubrimiento de plagios sistemáticos en sus trabajos académicos, Gay tuvo que renunciar[263].

Todas las universidades más prestigiosas contratan aplicando criterios de DEI, lo que significa que hombres blancos y judíos, por muy buenos que sean, tienen bajas opciones de hacer carrera académica comparado con minorías a las que se privilegia solo por su raza y genitales, entre otras cualidades adscritas[264]. Las violentas protestas en los campus universitarios a propósito de la guerra entre Hamás e Israel revelaron de cuerpo entero la peligrosidad de este parásito. En una columna en *The Wall Street Journal,* Heather Mac Donald explicó que el verdadero problema en los campus "no es el antisemitismo, sino el *ethos* antioccidental que ha colonizado gran parte del currículo"[265]. Agregó que "las escuelas de élite solían despreciar a los judíos porque se les veía como ajenos a la civilización occidental. Ahora son vilipendiados como la encarnación misma de esa civilización". Según Mac Donald, "los estudiantes explican que su odio proviene de lo que aprenden en clase: que Occidente se basa en la supremacía blanca y la opresión. Israel es presentado como el opresor colonialista occidental por excelencia"[266].

Las admisiones a las universidades también están definidas por criterios raciales y de DEI. Esto ha llegado al punto que la Corte Suprema de Estados Unidos, en el caso "Students for Fair Admissions vs Harvard", dictó una sentencia en contra de Harvard por su discriminación sistemática de asiáticos americanos y blancos en favor de negros y latinos. Así, según interpretaciones de diversos juristas, la Corte Suprema en 2023 declaró inconstitucional para todo el país la admisión basada en criterios raciales en lugar del mérito. Otros han argumentado que el fallo deja espacio para

considerar la raza como elemento de selección, lo que permitirá a las universidades insistir con su política racista de discriminación. Este racismo institucional derivado del parásito de la DEI se ha reflejado dramáticamente en las cifras. En 2023, en Harvard, un candidato asiático en el octavo decil académico más alto tenía un 5,1 % de probabilidad de ser admitido, en comparación con un 7,5 % para candidatos blancos, un 22,9 % para hispanos y un 44,5 % para solicitantes negros, según el informe de los demandantes[267]. En otras palabras, a idéntico nivel académico, el postulante negro tiene nueve veces más probabilidades de ser aceptado para estudiar en Harvard que un postulante asiático, y cerca de seis veces más que uno blanco. Si se está en el quinto decil de nivel académico, es decir, en la medianía de la tabla, como blanco, la probabilidad de ser aceptado en Harvard es de 2,6 % contra 22,4 % de un postulante negro, una diferencia de diez veces. Peor aún, un blanco en el máximo nivel académico, esto es, en el decil 10, tiene casi las mismas probabilidades de ser aceptado que uno afroamericano que está en el decil 4.

Con esta magnitud de desnaturalización institucional no es extraño que la confianza del público en las universidades haya colapsado. Sondeos de opinión de Gallup en 2024 muestran que solo un 36 % de los estadounidenses tiene confianza en las universidades, mientras un 32 % no tiene ninguna confianza. Esto es alarmante cuando se tiene en consideración que en 2015 un 57 % declaraba tener confianza en estas entidades y solo un 10 % declaraba no tener confianza ninguna en ellas[268]. Una de las causas centrales del deterioro acelerado en los niveles de confianza respecto de las universidades, señaló la encuestadora, es la idea de que estas instituciones persiguen agendas políticas e ideológicas en lugar de cumplir con la misión que les corresponde.

Como es predecible, la infección con la DEI no puede quedar reducida a las instituciones educativas y empresas que la abrazan como parte de los indicadores de ESG. El arte tampoco se ha librado de la corrupción. Y es que los partidarios de la DEI también afirman que el arte es expresión de la cultura machista y abusiva del hombre blanco, que debe ser destruida. Según argumentaba *Los Angeles Times* en 2017, “el arte [...] existe dentro de las estructuras de poder de la sociedad, estructuras dominadas por hombres”, lo que significa que el sistema ha sido “diseñado” para evitar que

las mujeres lleguen a ser grandes artistas[269]. La misma lógica fue expuesta en un artículo de *The New York Times* en 2018, que criticaba al MET de Nueva York por contratar a un hombre blanco como director, el austriaco Max Hollein. Según la autora, la decisión reflejaba cómo "los hombres blancos a menudo no son conscientes de las múltiples formas en que se han beneficiado, tanto históricamente como en la actualidad, de la misma política de identidad que critican entre las mujeres y las minorías"[270]. Con tal afirmación el *Times* buscaba disparar con sus propias armas a aquellos que critican las *identity politics* por privilegiar la pertenencia grupal antes que los méritos individuales. El problema es que la analogía fallaba inmediatamente cuando el mismo *Times* reconocía que a Hollein no se le contrataba por su etnia, sino por sus calificaciones: "El punto no es que el Sr. Hollein no esté calificado para el puesto", sostuvo el medio, agregando, como si no fuera ese el único criterio relevante y sin ofrecer ninguna evidencia, que "su contratación arroja luz sobre los prejuicios implícitos de la cultura de los museos"[271].

También la música clásica ha sido objeto de una campaña sistemática por aumentar la diversidad entre directores de orquesta y músicos, bajo la teoría de que se trata de un mundo machista y racista. Según un artículo de *The Guardian* en 2014, las orquestas necesitaban "mejorar su apoyo en el cuidado de los niños y erradicar el legado patriarcal inspirado en la Filarmónica de Viena y Berlín" para hacer que las cosas se faciliten a las mujeres[272]. Según Sound and Music, la principal agencia británica para música contemporánea, la historia de la música clásica es un ejemplo de ese machismo y de "sesgo inconsciente" en contra de las mujeres, razón por la cual, afirmaron, el registro de la British Music Collection muestra solo un 13 % de mujeres entre sus compositores[273]. La misma vocera de la organización señaló que "si se acuerda que el talento no prevalece más en un género que en otro, entonces el alejamiento de las mujeres es un terrible desperdicio y una pérdida de voces musicales únicas"[274]. La evidencia de que ese sea el caso y explique la baja proporción de mujeres es, sin embargo, inexistente. Quienes criticaron el proyecto de Sound and Music por sacrificar la calidad musical en función de la ideología tenían razón. Esto es tan obvio que ni siquiera la organización tuvo problemas en reconocer que la ideología es su prioridad: "Si bien el compromiso de

Sound and Music tiene que ver con la igualdad de género —afirmaron—, también forma parte de nuestras perspectivas cada vez más amplias el deseo y la intención de diversificar la gama de artistas con los que trabajamos”[275].

Las declaraciones de la directora artística y comercial del Royal Albert Hall, Lucy Noble, según quien los jóvenes se estarían alejando del arte por culpa de “hombres compositores blancos” como Beethoven, Mozart y Bach, pues estos desplazarían a mujeres y compositores pertenecientes a minorías, refuerzan la misma mentalidad parasítica que busca destruir la civilización occidental, supuestamente opresiva[276]. Que *The Guardian*, como diario de izquierda, declame de manera grandilocuente que “atender la diversidad no perjudica, sino que incrementa la calidad”[277], solo confirma la insensatez a la que conduce encontrarse infectado por el parásito mental de la DEI. Es simplemente absurdo suponer, como hace la izquierda identitaria, que frente a una cuota habrá proporciones idénticas de personas que llegarán igualmente calificadas, y que no se asumirá absolutamente ningún costo en términos de calidad por priorizar el objetivo político e ideológico antes que la obligación única de toda organización musical, que debería ser la calidad, independientemente de quiénes la integren.

La realidad es que hacia 2019 el 77 % de quienes perseguían un grado académico en música y composición en Estados Unidos eran hombres y la cifra era similar en el Reino Unido[278]. Basta ese dato para entender que buscar una paridad 50/50 dejará necesariamente afuera a hombres más calificados para privilegiar a mujeres de menor calidad.

La ideología de la DEI recién descrita es lo que ha venido a llamarse “wokismo” o políticas identitarias —*identity politics*—, precisamente por su carácter tribal. Karl Popper definiría el tribalismo como una filosofía que apela a instintos primitivos de querer fusionarnos con grupos más amplios renunciando a nuestra responsabilidad individual[279]. Se trata, en su extremo, de un retorno al colectivismo del tipo que propusieron doctrinas como el fascismo y el marxismo, según las cuales el individuo no era más que un elemento de un todo, de un organismo mayor con características propias y trascendentes al que debía someterse: la nación, el pueblo, la clase, la raza, etc. Ahora bien, como ha explicado Jonathan Haidt, los seres humanos somos animales ultrasociales, capaces de reunirnos en torno a mitos y hacer

sacrificios por comunidades extensas[280]. En otras palabras, nuestra sicología social y moral, afinada por decenas de miles de años de evolución para garantizar la supervivencia de la especie, tiende a buscar la identificación con individuos similares formando grupos que se conciben en oposición a otros. En un sentido moderado, los deportes y la política son buenos ejemplos de nuestra moral tribal; en un sentido extremo, lo son los genocidios y las guerras religiosas. Estos instintos primitivos, sin embargo, pueden mantenerse bajo control desarrollando valores, mitos e instituciones que permiten una amplia cooperación entre grupos y personas totalmente distintas.

Históricamente, la narrativa y práctica más efectiva para contener los impulsos tribales que típicamente han conducido a la violencia la ha ofrecido el liberalismo clásico y su fomento del comercio y del capitalismo[281]. Como doctrina, el liberalismo, que debe mucho al cristianismo y la idea de igualdad moral universal que este predicó[282], enfatiza nuestra capacidad de ser responsables en tanto individuos y la dignidad natural de todos, independientemente del color de piel, el sexo y la orientación sexual. Estados Unidos se fundaría sobre este mito liberal consagrado en las primeras frases de la Declaración de Independencia, redactada por Thomas Jefferson e inspirada en John Locke: “Sostenemos como evidentes estas verdades: que los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”. Cuando en este contexto se habla de hombres, por supuesto, se hace referencia a todos los seres humanos y, aunque el mismo Jefferson tenía esclavos y la igualdad efectiva ante la ley tardó en llegar para afroamericanos y mujeres, no cabe ninguna duda de que la adopción del mito liberal en los orígenes de la nación norteamericana puso en marcha el proceso que permitió conseguirla efectivamente[283].

Como hemos dicho, el parásito de la DEI responde a la agenda de destruir la civilización occidental por considerarse blanca, opresiva y patriarcal. Cuando la empresa Nike, con motivo de la conmemoración del 4 de julio en 2019, lanzó al mercado un par de zapatillas con la bandera original de las trece colonias, conocida como Betsy Ross Flag, bastó la queja de un atleta negro de la NFL, Colin Kaepernick, el mismo que causó escándalo por

negarse a ponerse de pie para cantar el himno nacional, para que Nike cancelara la distribución de toda la producción. De este modo, lo que siempre fue considerado con justicia un símbolo de libertad, se vio ensuciado y transformado en uno de esclavitud y opresión, a pesar de que fue precisamente gracias al espíritu libertario que inspiró la independencia norteamericana que la esclavitud dejó de existir en Estados Unidos y en todo Occidente. Con su denuncia, Kaepernick implicó que todo lo que representa Estados Unidos es inmoral y motivo de vergüenza. Y el enemigo por excelencia, como hemos dicho, es el hombre blanco heterosexual. Como dice Jonathan Haidt: "El hombre blanco heterosexual es visto como el opresor universal"[284]. El alimento de este tipo de ideología, añade Haidt, es el odio, que consigue galvanizar y movilizar a estos grupos en función de este enemigo común[285]. Lo cierto es que Haidt y Gregg Lukianoff acertaron al observar que el tipo de políticas de identidad que se observa hoy en las universidades, y que ha infectado el resto de la sociedad, fue el mismo que utilizaron los nazis para conseguir sus objetivos[286].

Otra área en que el parásito mental de la diversidad ha causado estragos es en el debate migratorio. Jonathan Haidt explicó que, tan pronto las personas en Occidente expresan preocupación por los efectos de la inmigración en sus países, estos son tratados de racistas por los globalistas[287]. Pero Haidt explicó, además, por qué es un error de parte de las élites políticamente correctas calificar todo tipo de preocupación por lo nacional como racismo o xenofobia:

> Los nacionalistas ven el patriotismo como una virtud; ellos piensan que su país y su cultura son únicos y vale la pena preservarlos. Este es un verdadero compromiso moral, no una pose para encubrir la intolerancia racista [...]. No hay nada necesariamente racista sobre este arreglo o contrato social. Tener un sentido compartido de identidad, normas e historia generalmente promueve la confianza. Las sociedades con alta confianza, o alto capital social, producen muchos resultados beneficiosos para sus ciudadanos: tasas de delincuencia más bajas, menores costos de transacción para las empresas, mayores niveles de prosperidad y una propensión a la generosidad, entre otros[288].

Este último punto es esencial. En un mundo en que las ideas de diversidad e inclusión se han convertido en pandemia, no está de más repasar lo que la psicología social y la sociología enseñan sobre los efectos que pueden tener en el capital social de una comunidad. Haidt define el capital social como aquellos “lazos sociales entre los individuos y las normas de reciprocidad y confiabilidad que surgen de esos lazos”, que permiten un mejor funcionamiento de la sociedad entera, incluyendo la economía[289]. Concediendo el punto a los conservadores, señala que para tener altos niveles de capital social es necesario un entorno de valores, instituciones, naciones, religiones y tradiciones que unan a las personas. Estas son las llamadas “comunidades morales”, que, en palabras de Haidt, son algo “difícil de construir y fácil de destruir”, como consigue la ideología liberal de izquierda[290]. La idea radical de la inclusión que la izquierda promueve, explica el mismo autor citando a Edmund Burke, puede destruir todos los grupos, disolver su estructura interna y eliminar, como consecuencia, su capital moral. El profesor de Harvard Robert Putnam, en quien Haidt se apoya al formular su crítica a esta visión de izquierda, concluyó hace tiempo que altos niveles de diversidad étnica e inmigración reducen el capital social. En uno de sus trabajos más conocidos, Putnam sostuvo:

> A corto y mediano plazo, la inmigración y la diversidad étnica tienden a reducir la solidaridad social y el capital social. Nueva evidencia de los Estados Unidos sugiere que, en vecindarios étnicamente diversos, los residentes de todas las razas tienden a “agacharse”. La confianza (incluso en la propia raza) es menor, el altruismo y la cooperación comunitaria son más raros y hay menos amigos. A la larga, sin embargo, las sociedades inmigrantes exitosas han superado esa fragmentación creando nuevas formas transversales de solidaridad social e identidades más amplias[291].

Según Putnam, entonces, los efectos negativos de la diversidad y la inmigración solo pueden ser superados con una integración efectiva de los migrantes en las sociedades receptoras, pero esto se encuentra lejos de ocurrir con todos los grupos de inmigrantes en todos los países. Fue la misma Angela Merkel la que, en un arranque de honestidad en 2010, diría

que “el enfoque del multiculturalismo ha fracasado completamente” en Europa, que a los inmigrantes no solo había que apoyarlos, sino también exigirles[292]. Nada de ello ha ocurrido, desde luego, lo que ha conducido a una mayor fragmentación cultural y pérdida de capital social, al punto de que el gobierno de un socialdemócrata como Olaf Scholz reimpuso en 2024 controles en las fronteras alemanas para frenar la inmigración hacia ese país[293]. Así colapsaba el sueño de que más diversidad es mejor, de manos de los mismos que por décadas lo promovieron, con catastróficas consecuencias para Europa.

De hecho, un año después de que Merkel declarara el fracaso de la sociedad multicultural, el Ministerio de la Familia alemán publicó un estudio según el cual, en apenas un año, más de tres mil niñas y mujeres jóvenes en Alemania, todas de familias inmigrantes en un 83,4 % musulmanas, eran forzadas bajo violencia a contraer matrimonio con hombres que sus padres elegían para ellas. En más de un 30 % de los casos las mujeres debían hacerlo bajo amenaza de muerte, el 50 % sufría violencia física en el acto de matrimonio y un tercio de ellas eran menores de diecisiete años[294]. La cifra es similar en el Reino Unido, donde en 2008 estudios calcularon que más de tres mil mujeres al año eran forzadas a contraer matrimonio[295]. Hoy, en Europa la costumbre de matrimonios forzados está tan extendida que los países se han visto obligados a aprobar sucesivas legislaciones para penalizarla y el Consejo Europeo se ha visto en la necesidad de emitir resoluciones condenatorias. En la resolución 2233 de 2018, la Unión Europea afirmó que “todos los países de Europa se ven afectados por estas prácticas nocivas, en forma de matrimonios forzados celebrados en Europa, matrimonios forzados de ciudadanos o residentes europeos celebrados en otros lugares, o personas obligadas a casarse antes de llegar a Europa. Estas violaciones de derechos humanos afectan a todas las mujeres y niñas, pero también afectan a hombres y niños”[296].

Lo mismo ocurre con la barbárica práctica de la mutilación genital femenina, reservada a países subdesarrollados de África y Asia, pero hoy extendida por toda Europa. Según cifras del European Institute for Gender Equality de la Unión Europea, cada año 180 mil niñas son sometidas a mutilación genital en Europa o se encuentran en riesgo de serlo, y se estima que incluso podría ser más debido a que el fenómeno es poco estudiado[297].

Obviamente, como la totalidad de estas víctimas se da en familias inmigrantes en territorios europeos, por primera vez en la historia Europa se ha visto obligada a introducir legislaciones que criminalicen estas prácticas. El mismo Parlamento europeo emitió una resolución en 2014 sobre la mutilación genital femenina, reconociendo que esta era una práctica importada por los inmigrantes y, peor aún, admitiendo que, a pesar de que era ilegal en Europa, "la persecución judicial del crimen es rara"[298].

Pero no es solo respecto del mundo islámico donde se pueden encontrar argumentos en contra de la narrativa políticamente correcta según la cual una mayor diversidad e inmigración siempre es positiva. En términos generales, los estudios de economistas, sociólogos y gobiernos caen, de nuevo por razones ideológicas, en lo que Thomas Sowell denomina "falacia del inmigrante abstracto". Esta consiste en tomar solo promedios estadísticos de los inmigrantes, sin diferenciar por los grupos a los que pertenecen. De esta forma, resulta imposible saber a cuáles les va mejor, cuáles contribuyen a la sociedad a la que llegan y quiénes constituyen una carga para ella. El problema, dice Sowell, es "discutir a los inmigrantes en abstracto, más que en términos de las realidades concretas específicas de inmigrantes particulares en circunstancias particulares en un momento y lugar particular"[299]. Lo último no se hace hoy en día porque, según Sowell, "no es políticamente correcto hacer tales preguntas sobre los inmigrantes, especialmente si los inmigrantes se desglosan por país de origen", como se hacía antes. Sin embargo, agrega, existen grupos de inmigrantes que casi no dependen de transferencias del Estado, mientras que otros dependen fuertemente de ellas, otros que son educados y con habilidades, y otros sin ningún tipo de destrezas.

Hoy, millones de inmigrantes llegan sin hacerse un estudio previo sobre sus tasas de criminalidad, enfermedades o el riesgo de terrorismo. Según Sowell, tal prepotencia es "parte de un patrón mucho más amplio, que se extiende más allá de la inmigración y se extiende más allá de los Estados Unidos a muchos países europeos, donde las élites estrechas se imaginan a sí mismas tan superiores al resto de nosotros que es su derecho y su deber imponernos sus nociones". Estas élites, dice el economista, "parecen verse como ciudadanos del mundo y consideran las fronteras nacionales como reliquias desafortunadas del pasado ignorante". Pero las élites, dice, no son

afectadas cuando niños de padres mucho más pobres ponen a sus hijos en colegios públicos. Europa, dice Sowell, ha ido mucho más lejos en este camino, con "autoridades que han ignorado o minimizado las violaciones de mujeres en las calles de Alemania por parte de refugiados masculinos del Medio Oriente".

El punto de Sowell es fundamental porque las estadísticas abstractas sirven para engañar a la población sobre la realidad de los inmigrantes. Así, por ejemplo, si del total de inmigrantes que llega a un país el 70 % contribuye con impuestos y el 30 % cuesta a los contribuyentes menos de lo que los anteriores aportan, la estadística, en promedio, será que los inmigrantes contribuyen al erario fiscal y este argumento se utilizará cada vez que alguien se queje de que determinados inmigrantes reciben demasiados subsidios del gobierno o que llegan al país por sus transferencias sociales. Pero la verdad es que, si los datos se desagregan, quedará claro que hay grupos de inmigrantes que, en virtud de su origen, serán los que tienden en mayor medida a ser un costo y otros un aporte. No es igual para un país recibir ingenieros indios calificados o vietnamitas no calificados que en poco tiempo se integran y obtienen incluso mejores resultados que los locales, que inmigrantes pobres de Medio Oriente, cuya cultura y religión les dificulta la integración y no poseen ni la ética del trabajo ni el estudio o la aceptación de los valores del país que los recibe.

Lo mismo ocurre con la criminalidad, tema en el que jamás se muestran las estadísticas desagregadas que permiten determinar qué grupos contribuyen a disminuirla y cuáles a aumentarla. Como sea, la cultura de la cual provienen los inmigrantes es el mejor predictor de éxito o fracaso posterior en la sociedad a la que llegan.

En su monumental trabajo sobre migraciones y culturas en el mundo, el mismo Sowell documentó con exhaustivo detalle cómo los diversos grupos migrantes obtienen resultados similares independientemente de la cultura o región a la que lleguen. Japoneses, italianos, alemanes y judíos alrededor del mundo consiguieron altos niveles de éxito e incluso se especializaron en cuestiones similares en continentes distintos. La conclusión de Sowell es que, aunque muchos factores —tales como la geografía— son cruciales a la hora de explicar el devenir de los pueblos, "las habilidades, hábitos, valores

que constituyen el patrimonio cultural de los pueblos usualmente juegan un rol poderoso en delinear el tipo de resultados experimentados por esos pueblos"[300]. Y este bagaje cultural se desarrolla a través de un largo tiempo, generando un impacto que trasciende generaciones y que se mantiene en el caso de los inmigrantes. En este contexto, señala Sowell, las culturas compiten y hay unas mejores que otras en lidiar con las realidades de la vida, lo que implica que el relativismo cultural "no tiene poder explicativo ni relevancia histórica" a la hora de dar cuenta de las diferencias entre grupos. Asimismo, explica la importancia de la cultura:

> Las culturas son formas particulares de lograr las cosas que hacen la vida posible —la perpetuación de la especie, la transmisión del conocimiento, la absorción de los shocks de cambio y muerte, entre otras cosas—. Ellas difieren en la importancia relativa que le asignan al tiempo, ruido, seguridad, limpieza, violencia, esfuerzo, excelencia, intelecto, sexo y arte. Estas diferencias implican a la vez diferencias en elecciones sociales, eficiencia económica y estabilidad política[301].

Las culturas son, entonces, fuentes de capital social, económico y político, y difieren entre sí, pues algunas son, en esas materias, claramente más aventajadas que otras. De ahí que Sowell rechace el argumento multicultural: este suena bien, pero se contradice a sí mismo, ya que suponer que todas las culturas valen lo mismo implica suponer que esa visión culturalmente específica vale lo mismo que otra que diga que unas valen más que otras.

Ahora bien, si Sowell tiene razón, entonces es absurdo suponer no solo que las culturas son iguales, sino también que es irrelevante el origen de la migración que llegue a un determinado país. Y si eso es absurdo —como ilustra el caso europeo con claridad—, entonces, el debate migratorio debe dejar de centrarse en inmigrantes abstractos, como demanda la corrección política, para preguntarse qué tipo de inmigración es la que una determinada sociedad desea, pues no es verdad que sean idénticas entre sí y menos aún que la diversidad enriquezca cultural o económicamente a las sociedades, como propone la ideología de la DEI.

PARÁSITO VII

El buen indígena

La obsesión con la diversidad e inclusión que se manifiesta en políticas de DEI y el multiculturalismo autodestructivo que proponen las élites occidentales tiene, como hemos visto, un fundamento en la idea de que el hombre blanco occidental es el ser más despreciable, racista y opresor que haya existido jamás. Este parásito mental reconoce ciertamente un origen en doctrinas neomarxistas que se propusieron destruir la civilización cristiana, pero encuentra un correlato en la idea de que el Nuevo Mundo fue corrompido por el hombre blanco, especialmente, por las colonias que establecieron las potencias europeas. Una y otra vez esta mitología ha servido para revoluciones e intentos de imponer una decolonización del orden social "injusto", usándose como fundamento para centenares de normas nacionales e internacionales que dan privilegios especiales a grupos supuestamente indígenas a expensas del resto de la población y del progreso general.

El intelectual venezolano Carlos Rangel, ya en su libro de 1977 *Del buen salvaje al buen revolucionario*, explicaría los efectos de este perverso parásito mental que hoy arrasa con nuestra civilización: "Por causa del mito del buen salvaje Occidente sufre hoy de un complejo de culpa íntimamente convencido de haber corrompido con su civilización a los demás pueblos de la Tierra, genéricamente agrupados en lo que se llama Tercer Mundo, los cuales sin influencia occidental habrían permanecido tan felices como Adán y tan puros como el diamante"[302]. En América Latina en particular, de esta idea del "buen salvaje" o buen indígena corrompido por el hombre europeo surgiría, según Rangel, el "buen revolucionario", que buscaría limpiar la vida social de la infección occidental para retornarla a su existencia antes de la corrupción.

Como suele ocurrir con diversos parásitos mentales, la idea del buen indígena tiene un origen religioso. En la época del descubrimiento de América se creía que Dios no había destruido el paraíso sobre la Tierra y que este se encontraba en alguna isla o lugar perdido en el mundo[303]. Este lugar estaría poblado de seres humanos no corrompidos, viviendo en total armonía con la naturaleza y con los demás en comunidades, donde no había ricos ni pobres ni autoridad política alguna. En la primera carta que Cristóbal Colón envía a los reyes católicos y que se publica en febrero de 1493, ya se encuentran los gérmenes de este mito. Luego de retratar de manera paradisíaca las islas a las que llegó, Colón procedió a describir a los nativos de la siguiente manera:

> La gente de esta isla y de todas las otras que he hallado y he habido noticia andan todos desnudos, hombres y mujeres, así como sus madres los paren, aunque algunas mujeres se cobijan un solo lugar con una hoja de hierba o una cofia de algodón que para ellos hacen. Ellos no tienen hierro, ni acero, ni armas, ni son para ello, no porque no sea gente bien dispuesta y de hermosa estatura, salvo que son muy temerosos a maravilla [...]. Verdad es que, después que se aseguran y pierden este miedo, ellos son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creería sino el que lo viese. Ellos de cosa que tengan, pidiéndosela, jamás dicen de no; antes, convidan la persona con ello, y muestran tanto amor que darían los corazones, y, quieren sea cosa de valor, quien sea de poco precio, luego por cualquiera cosica, de cualquiera manera que sea que se le dé, por ello se van contentos[304].

En su carta, Colón no formuló un solo comentario negativo de su descubrimiento y exageró tanto la bondad de los indígenas como la abundancia de metales preciosos. Pero mayor fue incluso el impacto del texto de seis páginas de Américo Vespucio, una las seis cartas de su autoría, que se publicaría bajo el título *Mundus Novus* y que comenzó a circular en 1503 en París y Florencia. Según relata Stefan Zweig en su libro sobre Vespucio, ninguna de todas las cartas desde la de Colón había generado tanta sensación en el Viejo Continente[305]. La carta de Vespucio es una obra maestra narrativa, que detalla todo tipo de hazañas en la misión del

navegante que surca los mares por dos meses por encargo del rey de Portugal hasta encontrar tierra. *Mundus Novus* se convirtió en una especie de superventas de la época y fue traducida a varios idiomas. En ella, Vespucio describió una tierra tan rica que casi no era necesario trabajar. “Los árboles son de tanta belleza y de tanta suavidad que pensábamos estar en el Paraíso Terrenal” escribió[306].

Según su narrativa, los indígenas de piel rojiza no conocían las restricciones sexuales que impone la moral europea y el sexo era permitido entre todos, incluso entre padres e hijas, hermanos y hermanas. No hay ningún tipo de exclusividad porque no existe noción de pecado, solo pura libertad e inocencia en un mundo sin autoridad ni derecho de propiedad: “No tienen bienes propios, pero todas las cosas son comunes. Viven juntos sin rey, sin autoridad y cada uno es señor de sí mismo. Toman tantas mujeres cuantas quieren, y el hijo se mezcla con la madre, y el hermano con la hermana, y el primo con la prima y el viandante con cualquiera que se encuentra”, afirmó[307].

Más aún, extasiado, Vespucio relató que las mujeres “andan desnudas y son libidinosas, no tienen nada defectuoso en sus cuerpos, hermosos y limpios, ni tampoco son tan groseras como alguno quizá podría suponer, porque, aunque son carnosas, falta a la par de ello la fealdad, la cual en la mayor parte está disimulada por la buena estatura”. Y añadió: “Una cosa nos ha parecido milagrosa, que entre ellas ninguna tuviera los pechos caídos; y las que habían parido por la forma del vientre y la estrechura no se diferenciaban en nada de las vírgenes”[308]. Estos nativos, dijo Vespucio, “viven 150 años y pocas veces se enferman y si caen en una mala enfermedad a sí mismos se curan con ciertas raíces de hierbas”. El aire, añadió, “es muy templado y bueno y según pude saber por relación de ellos mismos, nunca hubo allí peste o enfermedad alguna, producida por el aire corrompido [...]. Se deleitan pescando: y aquel mar es muy apto para pescar, porque es abundante de toda especie de pescados”[309]. Aunque Vespucio describió algunas conductas como “atroces”, especialmente el canibalismo que practicaban con sus enemigos, en términos generales, como explicó Zweig, el explorador vio este nuevo mundo —hoy Brasil— como lo más cercano al Edén, dando así la razón a teólogos de la Iglesia, para quienes el paraíso seguía existiendo en la Tierra[310].

Varios de los pensadores más influyentes de Europa tomaron el mito del buen indígena y lo difundieron entre sus contempéranos. El pensador francés Michel de Montaigne, por ejemplo, afirmaba en el siglo XVI que los nativos americanos no tenían "conocimiento ni de las letras, ni de la ciencia, ni de los números" ni reconocerían "magistrados o superioridad política". Tampoco habría "riqueza ni pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni dividendos, ni propiedades, ni empleos [...], ni ropa, ni agricultura, ni metal, ni uso de maíz o vino"[311]. En este estado, cercano a la república perfecta para Montaigne, "las palabras que significan mentira, traición, disimulo, avaricia, envidia, retractación y perdón jamás las han oído"[312]. Los europeos, en cambio, según Montaigne, habían ya degenerado sus virtudes naturales para acomodarlas a su "corrompido paladar"[313].

Tiempo después, Jean-Jacques Rousseau llevaría este mito del buen salvaje y la condena a la propiedad privada a un nuevo nivel. Según Charles Eliot, Rousseau fue el "escritor francés más ampliamente influyente de su época"[314]. En su famoso *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* Rousseau afirmó: "Acostumbrados desde la infancia a la intemperie del tiempo y al rigor de las estaciones, ejercitados en la fatiga y forzados a defender desnudos y sin armas su vida y su presa contra las bestias feroces", los hombres han formado "un temperamento robusto y casi inalterable", mientras que "los hijos, viniendo al mundo con la excelente constitución de sus padres y fortificándola con los mismos ejercicios que la han producido, adquieren de ese modo todo el vigor de que es capaz la especie humana"[315].

Para Rousseau, el hombre europeo civilizado era todo lo contrario: un debilucho, enfermizo, corrupto y sin energías. Pero, más importante aún, el hombre, antes de ser civilizado, era un ser puro moralmente hablando, que no conocía pasiones degeneradas producto de la civilización:

> Como no tenían entre sí ninguna especie de relación; como por tanto, no conocían la vanidad, ni la consideración, ni la estima, ni el desprecio; como no tenían la menor noción del bien ni del mal, ni alguna idea verdadera de justicia; como miraban las violencias que podían recibir como daño fácil de reparar, y no como una injuria que debe ser

> castigada, y como ni siquiera pensaban en la venganza, a no ser tal vez maquinalmente y en el mismo momento, como el perro que muerde la piedra que se le arroja, sus disputas raramente hubieran tenido causa más importante que el alimento[316].

Según Rousseau, en ese estado de naturaleza e inocencia había una igualdad material casi perfecta, pues todos, más allá de sus diferencias físicas, vivían en condiciones similares y nadie sometía a otro. América podía entenderse, así, como el paraíso de la igualdad y a los nativos, como seres inocentes y viriles, libres de toda corrupción. Además, vivían sin las enfermedades y miserias europeas, cuyo origen se encontraba en la propiedad privada:

> El primer hombre a quien, cercando un terreno, se lo ocurrió decir esto es mío y halló gentes bastante simples para creerle fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría evitado al género humano aquel que hubiese gritado a sus semejantes, arrancando las estacas de la cerca o cubriendo el foso: ¡guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra de nadie![317].

La persistencia del parásito mental del buen indígena en la psiquis europea llegó a tal punto que en el siglo XIX el escritor británico Charles Dickens, hastiado de que la preocupación política e intelectual abandonara a la gente que más sufría en Inglaterra para dedicarse a la romantización de los nativos de América, escribiría un agresivo ensayo dando cuenta de la necedad que suponía este mito. En el artículo titulado precisamente “El buen salvaje”, sostendría que era “extraordinario” observar cómo algunas personas hablaban del buen salvaje “como si hablaran de los buenos viejos tiempos”, y ver cómo “lamentaban su desaparición en el curso del desarrollo de determinadas tierras”[318]. Dickens advertía que “incluso con la evidencia frente a ellos estarán determinados a creer o sufrir ellos mismos para ser persuadidos en la creencia de que —el buen salvaje— es algo que sus cinco sentidos les dicen que no es”. Dickens, en cambio, sostenía: “No creo en lo más mínimo en el buen salvaje. Lo considero una prodigiosa

molestia, una enorme superstición [...], mi posición es que si debemos aprender algo del buen salvaje es precisamente que él es lo que se debe evitar. Sus virtudes son una fábula, su felicidad una ilusión, su nobleza, tontería”. Y añadía que debía ser civilizado hasta desaparecer.

Dickens advirtió desde el principio lo que hasta el día de hoy la mayor parte de la élite intelectual y social de Occidente se niega a reconocer, a saber, que nada había de inocente en los nativos de América ni en los de ninguna otra parte del mundo. Lo cierto es que no puede haber duda alguna, como sugirió el mismo escritor, de que la civilización europea era mucho más noble y humana que cualquiera de los pueblos primitivos que se idealizaron en círculos de élite europeos y que hoy siguen idealizando y victimizando las mismas élites del mundo desarrollado occidental. No deja de resultar increíble en este contexto que el mismo Américo Vespucio idealizara a los indígenas de Brasil reconociendo igualmente sus repugnantes costumbres como el incesto, el canibalismo y el abuso horrible al que se sometían mutuamente. La indignación de Dickens, cuyo intelecto resistió la infección del parásito del buen indígena, se explicó por lo evidente del absurdo que consistía pensar que estos eran en algún sentido más puros que los europeos. Él, en cambio, describió al nativo como un ser “cruel, falso, ladrón, asesino; adicto más o menos a la grasa, las entrañas y las costumbres bestiales; un animal salvaje con el cuestionable don de la jactancia; un farsante engreído, fastidioso, sanguinario, monótono”[319]. Y lo cierto es que el autor de *David Copperfield* tenía bastante más razón que sus contempéranos enamorados de los nativos. Cuando Hernán Cortés y sus hombres avanzaron a Tenochtitlán, capital del Imperio azteca, quedaron horrorizados al encontrarse con escenas propias de una descripción del infierno. En su primera carta a la reina Juana y Carlos V, Cortés describió su experiencia en términos que vale la pena reproducir para comprender el impacto que debe haber generado a cristianos europeos las prácticas sangrientas de los aztecas:

> Queman en las dichas mezquitas —templos—, inciensos y algunas veces sacrifican sus mismas personas, cortándose unos a otros la lengua, y otros las orejas, y otros acuchillándose el cuerpo con unas navajas. Toda la sangre que de ellos corre la ofrecen a aquellos ídolos, echándola

> por todas las partes de aquellas mezquitas, y otras veces echándolas hacia el cielo y haciendo otras muchas maneras de ceremonias, por manera que ninguna obra comienza sin que primero hagan allí sacrificio. Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedirle a sus ídolos para que más aceptases su petición, toman muchas niñas y niños y aún hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, ofreciéndoles en sacrificio aquel humo[320].

Cortés agregaba que era la "más terrible y más espantosa" cosa que jamás habían visto quienes iban con él y que lo hacían "tan frecuentemente y tan a menudo, que según somos informados, y en parte habemos visto por experiencia en que en esta tierra estamos, no hay año en que no maten y sacrifiquen" en sus templos. Según cálculos que hacían en esa época de acuerdo con testigos y lo que los españoles habían observado, cada año mataban y sacrificaban "tres o cuatro mil ánimas". Cortés imploraba a los monarcas ponerles fin a estas prácticas atroces: "Vean vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y si cierto Dios Nuestro Señor será servido si por mano de vuestras reales altezas estas gentes fueran introducidas e instruidas en nuestra muy santa fe católica, y conmutada la devoción, fe y esperanza que en estos sus ídolos tienen, en la divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe y fervor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros".

En otra de sus cartas describió el rol civilizatorio que comenzaban a jugar ya los conquistadores. Antes llegar a Tenochtitlán, Cortés encontró pueblos indígenas que detestaban a Moctezuma, el emperador azteca, que los sometía a sacrificios humanos y todo tipo de brutalidades. Estos mismos indígenas pidieron a Cortés que por favor los liberaran, agregando que preferían ser vasallos de la reina de España. Escribió Cortés que esos indígenas "dijeron que querían ser vasallos de vuestra majestad y mis amigos, y que me rogaban que los defendiese de aquel señor que los tenía por fuerza y tiranía, y que les tomaba sus hijos para los matar y sacrificar a

sus ídolos”[321]. Luego, al llegar a la capital, Cortés dice que hizo “limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora [...] y les defendí que no matasen criaturas a los ídolos, como acostumbraban, porque, además de ser muy aborrecible a Dios, vuestra sacra majestad por sus leyes lo prohíbe [...]. En todo el tiempo que yo estuve en dicha ciudad, nunca se vio matar ni sacrificar criatura alguna”[322].

Es conocido el hecho de que una de las razones por las que Hernán Cortés, con un grupo de apenas cuatrocientos hombres, pudo doblegar al Imperio azteca con millones de habitantes, es porque las tribus indígenas sometidas por los aztecas ayudaron a Cortés para deshacerse de la tiranía de Moctezuma. Hoy sabemos que los cálculos de asesinados por los aztecas en sus sacrificios humanos bordean entre veinte mil y treinta mil indígenas de otras tribus todos los años[323]. Ello explica que cuando tuvieron la oportunidad de vengarse, contra voluntad expresa de Cortés, las demás tribus realizaron matanzas de aztecas, pues querían estar seguros de que no volvieran[324]. La infame torre de cráneos de Tenochtitlán venía precisamente de esas tribus que ayudaron a Cortés. Cronistas que acompañaban al conquistador la describieron como “un osario de cabezas de hombres presos en guerra y sacrificados a cuchillo, el cual era a manera de teatro más largo que ancho, de cal y canto con sus gradas, en que estaban ingeridas entre piedra y piedra calaveras con los dientes hacia afuera”[325]. Esto sería luego negado por quienes difundirían el parásito mental del buen indígena, pero en 2015 la torre de cráneos se descubrió en Ciudad de México y sus características son casi idénticas a las descritas por los cronistas, con la diferencia de que ella había sido construida también con osamentas de niños, mujeres embarazadas, ancianos y jóvenes[326].

Desde luego, los aztecas no eran los únicos indígenas americanos que tenían prácticas abominables y tiranías. Uno de los primeros líderes de asentamientos de colonos ingleses en Estados Unidos, Christopher Newport, que llegaría a Chesapeake Bay en 1607, se encontraría con el emperador Powhatan, padre de Pocahontas. Aunque su imperio no podía compararse en magnitud ni barbarismo con el de Moctezuma, Powhatan, lejos de corresponder a la imagen del buen indígena inocente y carente de maldad y vicios, llevaba una vida de lujos que impresionó a Newport y sus

colonos. Además, podía ser muy cruel con sus súbditos[327]. La realidad social del imperio que encontraron los ingleses se encontraba muy lejos del hombre generoso y sin clases sociales que sugería Rousseau. El National Endowment for Humanities del gobierno de Estados Unidos afirma que "la organización social de los Powhatan estaba definida por marcadas desigualdades de estatus, autoridad y riqueza"[328].

Powhatan, a diferencia de Moctezuma, era un hábil político que supo manipular a los colonos con la entrega de alimentos, de los que la nueva colonia de Jamestown dependía para subsistir. El emperador reconoció pronto que esta dependencia los podía convertir en súbditos y que las nuevas mercancías que estos traían, en especial su material militar, le sería útil para aplastar y someter a sus enemigos. Así, el astuto Powhatan, como cualquier monarca europeo, no dudó en sellar una alianza militar con Newport para garantizar su poder[329].

Otro de los hechos, convenientemente ignorado por quienes han sido infectados por el parásito mental del buen indígena, es que, cuando llegaron los colonos británicos a Estados Unidos, ya había tribus que practicaban la esclavitud con indígenas de tribus enemigas. Un interesante trabajo de Christina Sydner da cuenta de estos hechos[330]. En él, Sydner mostró que la esclavitud era una práctica usual en Estados Unidos mucho antes del arribo de los europeos y africanos. Según Sydner, "la captura y su forma más explotadora, la esclavitud, eran propias de Norte América, era extendida y tomó muchas formas"[331]. Luego del arribo de los europeos y africanos, grupos de nativos americanos incluso esclavizaron a africanos participando activamente del comercio de esclavos.

En América del Sur la esclavitud también se practicó por pueblos indígenas, así como los sacrificios humanos. Los incas, por ejemplo, practicaban ambas cosas elevando el sacrifico de niños con el fin de calmar a sus dioses a un verdadero arte. Este ritual era llamado *capacocha* y consistía en conseguir los niños más hermosos de diversas regiones del Imperio para llevarlos a Cuzco. Ahí los vestían y adornaban en ceremonias y luego los enviaban a distintas partes del Imperio para ser sacrificados, normalmente mediante estrangulamiento o desangramiento[332]. Los padres también podían ofrecerlos voluntariamente como parte del pago de tributos

al emperador, oferta que era recompensada generosamente y proveía de gran estatus social[333]. Los niños eran luego enterrados con objetos diversos, se les daba un nombre y sus tumbas eran reverenciadas por las poblaciones locales. Según investigaciones arqueológicas, estos sacrificios eran una manera de mantener la unidad cultural del Imperio[334].

Más al sur, pueblos indígenas mucho menos avanzados, como los araucanos en Chile, también mantenían, como todos los pueblos indígenas de América, costumbres atroces incompatibles con la civilización cristiana traída de Europa. El naturalista francés Claudio Gay, en sus observaciones sobre estas tribus al sur del Imperio inca alrededor de 1830, observó que la relación entre hombres y mujeres araucanas era una definida por "el despotismo del hombre y la servidumbre de la mujer", donde el hombre era el jefe omnipotente propietario absoluto de los bienes de toda la comunidad[335]. Los hombres tenían varias esposas que no tenían permiso a utilizar nada que él no quisiera y este, a su vez, tenía derecho de vida y muerte sobre ellas, pues eran su propiedad. En otras palabras, las mujeres eran esclavas de los hombres, quienes podían hacer con ellas lo que querían, incluso matarlas. Cuando estos fallecían, las mujeres pasaban a ser parte de la herencia que era asignada al hermano mayor del difunto. Todo el trabajo era realizado por las mujeres, pues los hombres afirmaban haber nacido solo para la guerra. Al mismo tiempo, las mujeres jamás asumían el nombre del marido y eran mantenidas en una situación de total sumisión social. Los hijos hombres nacidos de otras madres podían casarse con sus medias hermanas, lo que hacía que el incesto fuera una práctica común entre los araucanos.

Los anteriores son solo algunos ejemplos de muchos más que se podrían dar para demostrar la ficción que supone la idea del buen indígena corrompido por la civilización occidental europea. Si hay algo que se puede concluir a partir de estos casos es que, como afirmaba Dickens, lo mejor que pudo ocurrir a las poblaciones indígenas de América fue la colonización europea, salvo, claro está, por las masivas muertes producto de enfermedades y ciertamente también por abusos cometidos por las potencias coloniales, que, en todo caso, no se comparaban en crueldad y magnitud con lo que practicaban las mismas tribus indígenas entre ellas. Estos abusos de europeos, dado que se trataba de una civilización cristiana,

fueron sistemáticamente controlados por la Corona española. En efecto, desde el principio hubo grupos que se preocuparon por los derechos de los indígenas. En 1498, Isabel la Católica, reina de España, al enterarse de que Colón había dado un indígena como esclavo a cada uno de los colonos de la isla Española que retornaban a España, declaró que este no tenía ningún poder otorgado por la Corona para esclavizar a sus súbditos y ordenó que se liberara a todos los esclavos[336]. Excepciones a estas reglas eran los caníbales, debido a los crímenes que habían cometido en contra de sus súbditos e indígenas capturados en "guerra justa". En Europa, esta doctrina permitía a cristianos esclavizar a infieles que los atacaban en tiempos de la Edad Media[337].

La decisión de Isabel la Católica fue una de una serie de esfuerzos por proteger a los indígenas. Fray Antonio de Montesinos inició el movimiento por los derechos humanos indígenas ya en 1511, dando pie a varias normativas reales como las Leyes de Burgos en 1512 y las Leyes de Valladolid de 1513, que otorgaban protección legal a los nativos. De acuerdo con el historiador John Elliot, el sermón de fray Antonio dado en la isla Española —República Dominicana— un domingo antes de Navidad en 1511, "hizo un asunto público toda la cuestión de la legalidad de la encomienda y el estatus de los indígenas bajo dominio español", forzando a la Corona a atender el problema de acuerdo con sus propias obligaciones establecidas en bulas papales. Las leyes mencionadas surgieron como reacción al activismo de fray Antonio y fueron discutidas[338] por asambleas de teólogos y representantes de la Corona, quienes establecieron finalmente que los indígenas debían ser tratados como personas libres, con derecho de propiedad y a ser remunerados en caso de trabajar[339]. Por su parte, Carlos V, en 1542 emitiría un decreto ordenando que nadie podría esclavizar indígenas, incluso si eran tomados en "guerra justa"[340].

Ahora bien, efectivamente las potencias occidentales practicaron la esclavitud con africanos que importaron a las Américas. En el caso de América Latina, esto ocurrió en parte por el colapso de la población indígena que trabajaba en encomiendas. Pero también existió algo similar a la esclavitud entre blancos en Estados Unidos, la que se daba en la figura de los "*indentured servants*". Esta era una forma de trabajo forzado a la cual accedía la persona por un cierto número de años y que podía ser vendida a

una tercera parte por el beneficiario. Era usual que europeos pobres se sometieran a ella para poder migrar a Estados Unidos, llegando a constituir un alto porcentaje de la población de las trece colonias. Según Elliot, "el trabajo forzado de blancos fue vital para poblar y explotar la América británica. Los trabajadores forzados constituyeron un 75 %-85 % de los colonos que emigraron a Chesapeake en el siglo XVII y probablemente un 60 % de los emigrantes a todas las colonias británicas en América durante el mismo siglo, de los cuales un 23 % eran mujeres"[341]. Si bien las condiciones para muchos de estos siervos blancos eran mejores que las de los esclavos africanos, para muchos otros, dice Elliot, esta figura era "equivalente a la esclavitud", estimándose que entre un 10 %-40 % moría antes de poder completar su periodo de trabajo forzoso[342]. Fue debido a la escasez de esta forma de esclavitud, explicó Elliot, que para compensar la escasa mano de obra, en 1615 se importaron los primeros esclavos de África a Bermuda por la Virginia Company. Poco después comenzaría la importación de esclavos hacia Nueva Inglaterra y ya para 1720, el 20 % de la población de Virginia eran esclavos[343].

Un hecho convenientemente olvidado en este debate sobre la esclavitud y el colonialismo, que intenta hacer ver a los occidentales blancos como opresores, es que los piratas de la Costa Brava, en África, esclavizaron a millones de europeos. Estos piratas, étnicamente negros, que provenían de lugares como Trípoli, Rabat, Argelia y Túnez, recorrían las costas de Francia, Italia, Portugal, España, islas británicas e incluso Islandia secuestrando y esclavizando a sus habitantes para venderlos en el mercado de esclavos árabe ubicado en el norte de África y Medio Oriente, y para abastecer al Imperio otomano, que pagaba corsarios con ese fin. La víctima más famosa de este tipo de secuestros fue el escritor Miguel de Cervantes, autor de *Don Quijote de la Mancha*, quien estuvo cautivo por cinco años. En su libro *Christian Slaves, Muslim Masters*, el profesor Robert Davis documentó que entre 1580 y 1680 un millón de europeos cristianos blancos fueron esclavizados, cifra que supera con creces la cantidad de africanos que llegaron como esclavos a las colonias de Estados Unidos. Davis afirma que resulta "impactante que apenas tenemos una idea vaga de la magnitud total del tráfico de esclavos europeos blancos, más aún cuando se considera que estaba ocurriendo en el mismo tiempo en que se producía el comercio

de esclavos en el Atlántico al cual tanta investigación académica seria se ha dirigido”[344]. Claramente este desconocimiento es producto del sesgo ideológico que impera en la academia, el mismo que lleva a que también sea poco conocido el hecho de que, según algunas estimaciones, los árabes sometieran a alrededor de 14 millones de africanos a la esclavitud, comparado con un estimado de 12 millones de africanos esclavizados por todas las potencias europeas[345]. Más aún, esclavos blancos capturados en Europa se seguían vendiendo en los mercados de esclavos musulmanes cuando los esclavos en Estados Unidos ya habían sido liberados.

La historia de la esclavitud en las distintas regiones del mundo es mucho más extensa y compleja de lo que se suele creer y si hay algo que queda claro, es que esta institución no fue una basada en creencias raciales sino por conveniencia económica. Indígenas esclavizaron a indígenas y a africanos, africanos esclavizaron a europeos y a otros africanos, europeos esclavizaron a europeos y africanos, árabes y musulmanes esclavizaron también indiscriminadamente, etcétera. La esclavitud era un simple dato de la existencia y se encontraba normalizada alrededor del mundo. Pero fue solo Occidente, particularmente el mundo anglosajón, el que puso por primera vez fin a esta práctica inhumana a nivel global, y hubo un país, Inglaterra, que la combatió globalmente, y otro país, Estados Unidos, que peleó una guerra civil a gran escala para acabarla en su territorio.

Como ha dicho Thomas Sowell, “lo más asombroso de la larga historia de la esclavitud, que abarcaba todo el mundo y todas las razas, es que antes del siglo XVIII no se planteó ninguna pregunta seria sobre si la esclavitud era correcta o incorrecta. A finales del siglo XVIII, esa pregunta surgió en la civilización occidental, pero en ningún otro lugar”[346]. Sowell agregó que los pocos hombres que dieron origen al primer movimiento contra la esclavitud del mundo buscaron hacer ver a sus compatriotas ingleses los hechos brutales que conllevaba la esclavitud, así como las implicaciones morales de esos hechos. Tras años de duras batallas, finalmente lograron una prohibición del comercio de esclavos y, al poco tiempo, una prohibición de la esclavitud en todo el imperio británico.

Según Sowell, es “aún más notable” que Gran Bretaña asumiera, en su condición de principal potencia naval del mundo, el “vigilar la prohibición

del comercio de esclavos contra otras naciones interceptando y abordando los barcos de otros países en alta mar para buscar esclavos", lo que convirtió a los británicos durante más de un siglo en "policías del mundo cuando se trataba de detener el tráfico de esclavos". Sowell concluyó que "nada puede ser más perturbador y discordante con la visión de los intelectuales de hoy que el hecho de que fueron hombres de negocios, líderes religiosos devotos e imperialistas occidentales quienes, juntos, destruyeron la esclavitud en todo el mundo"[347]. Dado que estos hechos no se ajustan a la narrativa antioccidental —fuertemente impregnada del parásito mental del buen indígena—, agrega, prefieren ignorarlo[348].

Lo que hemos dicho de América también se aplica al resto del mundo no occidental, hoy idealizado por el mismo parásito mental, pero plagado de prácticas sanguinarias y espantosas que solo los occidentales hemos erradicado. Como ha explicado Bruce Gilley, ha habido una enorme y sistemática campaña de descrédito en contra de las potencias colonizadoras occidentales por más de cien años, la cual ha ignorado las complejidades de lo que esta aventura implicó. La verdad, dice Gilley, es que puede hacerse una defensa del colonialismo occidental basado en el hecho de que este "reafirma la primacía de las vidas humanas, los valores universales y las responsabilidades compartidas, la misión civilizadora que condujo a mejoras en las condiciones de vida de la mayoría de los pueblos del Tercer Mundo durante la mayoría de los episodios del colonialismo occidental"[349].

Gilley argumentó que las dos críticas principales que se hacen al colonialismo, a saber, que este empeoró las condiciones de vida de las poblaciones colonizadas y que fue ilegítimo, no se sostienen. De partida, no hay duda de que, según diversos indicadores socioeconómicos y de gobernanza, las colonias tenían mejor desempeño que otras regiones, lo cual quedaba en evidencia con las masivas migraciones que ocurrían hacia las ciudades y regiones controladas por los europeos. En palabras de Gilley, "millones de personas se trasladaron a áreas de dominio colonial más intensivo, enviaron a sus hijos a escuelas y hospitales coloniales, fueron más allá del deber en los cargos en los gobiernos coloniales, denunciaron crímenes a la policía colonial, emigraron de áreas no colonizadas a colonizadas, lucharon para ejércitos coloniales y participaron en procesos políticos coloniales" de manera bastante voluntaria[350]. Es más, Gilley

agregó que la rápida expansión y persistencia del colonialismo occidental, con muy poca fuerza en relación con la población colonizada, es prueba de que este era aceptado por las poblaciones locales más que la alternativa[351]. Muchos locales alabaron los regímenes coloniales por haber traído "dignidad humana" a áreas en que la regla general eran atrocidades e inseguridad crónica, las cuales fueron sustancialmente reducidas por gobiernos de naturaleza más liberal.

En ese contexto, la crítica anticolonial fracasa, dijo Gilley, porque "nunca tuvo la intención de ser 'verdadera' en el sentido de ser una afirmación científica justificada a través de estándares compartidos de indagación susceptible de falsificación". La razón para ello es que los orígenes del pensamiento anticolonial fueron "políticos e ideológicos" y su propósito no era la precisión histórica, sino promover una determinada agenda. Y el daño que ha hecho este discurso ha sido gigantesco no solo en Occidente, que, como observó Rangel, ha llegado a niveles de culpa autodestructivos, sino también en las poblaciones de los países del Tercer Mundo. Según Gilley, "el anticolonialismo devastó a los países mientras las élites nacionalistas movilizaban a las poblaciones analfabetas con llamamientos para destruir las economías de mercado, las políticas pluralistas y constitucionales y los procesos políticos racionales de los colonos europeos"[352]. Para Gilley, los antioccidentales deberían pedir "disculpas por las muchas atrocidades causadas en los pueblos del Tercer Mundo por los activistas anticoloniales"[353].

La verdad de toda la narrativa antioccidental finalmente es que la idea del buen indígena es un absurdo y que no ha existido civilización superior, en términos morales y materiales, que la occidental, inspirada en la ética cristiana, que viene a acabar con atrocidades y degeneraciones inimaginables en el Nuevo Mundo y las demás regiones en que se expandió. Esto no significa que no hubo crímenes propios de occidentales, pues, a fin de cuentas, somos tan humanos como cualquiera. Pero al menos había una conciencia de que se actuaba mal y, por lo tanto, se destinaron enormes esfuerzos a combatir esos males, consiguiendo un nivel de progreso que ningún otro grupo humano ha alcanzado jamás. De ahí que incluso un intelectual de izquierda como el alemán Jürgen Habermas concluyera que "el igualitarismo universalista, del cual surgieron los ideales de libertad y

una vida colectiva solidaria, la conducta autónoma de la vida y la emancipación, la moral individual de la conciencia, los derechos humanos y la democracia, es el legado directo de la ética judaica de la justicia y la ética cristiana del amor". Según Habermas, "hasta el día de hoy, no hay alternativa" a este legado, pues todo lo demás es "palabrería posmoderna inútil"[354].

Epílogo

En este breve libro hemos visto tan solo algunas ideas progresistas que configuraran parásitos mentales que nos impiden pensar racionalmente, es decir, ver las cosas por lo que son. Muchos son utilizados por políticos, activistas e intelectuales con agendas de poder que saben perfectamente que la expansión de la esfera estatal a la que conduce la infección masiva de estos parásitos les trae beneficios. La justicia social, los derechos sociales, el neoliberalismo, el Estado benefactor y la responsabilidad social empresarial son ejemplos de ello. Todo lleva necesariamente a un incremento sostenido del Estado sobre la vida económica y las decisiones libres de las personas, abriendo al mismo tiempo espacios para burocracias gigantescas y subsidios capturados por grupos de interés, mientras se asfixia y destruye progresivamente al sector productivo.

Peor aún, los efectos sobre la libertad individual son demoledores, pues estos parásitos usualmente no operan de manera fulminante, sino gradual y sigilosamente. Su capacidad infecciosa es tan profunda que incluso personas inteligentes y de buenas intenciones se encuentran entre sus víctimas.

Parásitos particularmente agresivos, como el de la diversidad, inclusión y equidad (DEI) y el del buen indígena, apuntan directamente a destruir el fundamento moral de un orden social basado en derechos individuales, para reemplazarlo por un tribalismo militante incompatible con la civilización. Resulta que muchas veces estas ideas simplemente se aplican por conveniencia, de modo de cumplir estándares externos de calificación moral de empresas y organizaciones cuyos representantes se ven recompensados por abrazar ideas totalitarias.

Ahora bien, tal como ocurre en la vida biológica, en que es muy difícil detectar los parásitos a menos que se haga un examen profundo, este libro ha pretendido ofrecer un diagnóstico de algunos de los muchos parásitos que amenazan nuestro bienestar e incluso nuestro sistema de vida. El

tratamiento no es fácil, pues los parásitos son resistentes y anidan donde el ambiente mejor les permite reproducirse. Pero es imprescindible hacerlo, de lo contrario, estos avanzarán dañando el organismo del que se alimentan hasta liquidarlo. Los parásitos mentales tienen el mismo efecto tanto a nivel social como individual. Si no son diagnosticados y combatidos a tiempo, solo se detectarán cuando ya sea tarde, cuando el daño sea tan evidente como irrecuperable y la putrefacción social no pueda extirparse sino con un enorme dolor y un costo que pocos están dispuestos a pagar.

Bibliografía

ANDREW, THEO. "BlackRock's Fink: ESG Voting Powers About Capitalism, Not Politics". *ETF Stream*, enero, 2022. Disponible en: https://www.etfstream.com/articles/blackrock-s-fink-esg-voting-powers-about-capitalism-not-politics.

ANDRUSHKO, VALERIE A., et al. "Investigating a Child Sacrifice Event from the Inca Heartland". *Journal of Archaeological Science* 38, 2011. Disponible en: https://www3.nd.edu/~asimonet/PUBLICATIONS/Andrushko_et_al_2010_JAS.pdf.

BALCEROWICZ, LESZEK y RADZIKOWSK, MAREK. "The Case for a Targeted Criticism of the Welfare State". *Cato Journal*, invierno de 2018. Disponible en: https://www.cato.org/cato-journal/winter-2018/case-targeted-criticism-welfare-state#size.

BASTIAT, FRÉDÉRIC. *El Estado.* Disponible en: http://www.hacer.org/pdf/ElEstado.pdf.

BEBCHUK, LUCIAN A. Y TALLARITA, ROBERTO. "The Perils and Questionable Promise of ESG-Based Compensation". *Journal of Corporation Law* 48, marzo, 1 de marzo de 2022.

BECKER, GARY S. "What Latin America Owes to the 'Chicago Boys'". *Hoover Digest* 4, 30 de octubre de 1997.

BENITO, DAVID. "Mutual Aid for Social Welfare: The Case of American Fraternal Societies". *After the Welfare State*, editado por Tom Palmer, 67. Students for Liberty & Atlas Network/Jameson Books Inc, 2012.

BERG, FLORIAN; KÖLBEL, JULIAN Y RIGOBON, ROBERTO. "Aggregate Confusion: The Divergence of ESG Ratings". *Review of Finance* 26, n.º 6, noviembre de 2022: 1315-1344.

BERLIN, ISAIAH. *Freedom and its Betrayal*. Pimlico, 2003.

BHAGAT, SANJAI. “An Inconvenient Truth About ESG Investing”. Disponible en: https://hbr.org/2022/03/an-inconvenient-truth-about-esg-investing.

BHAGWATI, JAGDISH Y PANAGARIYA, ARVIND. *Why Growth Matters: How Economic Growth in India Has Led to Lower Poverty.* PublicAffairs, 2013.

BHAGWATI, JAGDISH. “Why Amartya Sen is Wrong”. *Mint*, 25 de julio de 2013.

BILL OF RIGHTS INSTITUTE. “Eleanor Roosevelt and the United Nations”.

BOCCIA. “Medicare and Social Security Are Responsible for 95 Percent of U.S. Unfunded Obligations”.

STEPHENS, BRET. “Dr. Berwick and That Fabulous Cuban Health Care,” *The Wall Street Journal*, 13 de julio de 2010.

BRØNS-PETERSEN, OTTO. “The Danish Model: Don’t Try This at Home”. *Cato Institute Economic Development Bulletin* n.º 24, 2015.

CALDWELL, BRUCE. *Hayek’s Challenge: An Intellectual Biography of F.A. Hayek.* Chicago: University of Chicago Press, 2004.

CASTRO, FIDEL. “Discurso en la clausura del IV Encuentro Latinoamericano y del Caribe, Palacio de las Convenciones, 28 de enero de 1994”. En *Fidel ante los problemas del mundo contemporáneo: Discursos de Fidel Castro Ruz: 1959-2016.* Editado por Manu Pineda. Atrapasueños Editorial, 2024: 377-403.

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS. *El Ladrillo.* 1992.

CHÁVEZ, HUGO. “Discurso con motivo de la Vigésima Tercera Cumbre Presidencial de la Comunidad Andina de Naciones, 23 de junio de 2001”, en *2001: Año de las leyes habilitantes. La revolución avanza a paso de vencedores. Selección de Discursos del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías.* Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 2005: 211-217.

CORDERY, SIMON. *British Friendly Societies, 1750-1914.* Palgrave Macmillan, 2003.

CORTÉS, HERNÁN. *Cartas de la conquista de México.* Sarpe, 1985.

Courtois, Stephane et al. *The Black Book of Communism.* Harvard University Press, 1999.

De Soto, Hernando. *The Mystery of Capital*. Black Swan, 2001.

Denis, Robert. *White Slavery in the Mediterranean, The Barbary Coast, and Italy, 1500-1800.* Palgrave Macmillan, 2003

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*, 1989. Disponible en: https://dn790008.ca.archive.org/0/items/pdfy-RHEZa8riPwBuUyrV/The%20Selfish%20Gene.pdf

Dewey, John, y Tufts, James. *Ethics.* Henry Holt and Company, 1909.

Dewey, John. "Liberty and Social Control". En *The Later Works of John Dewey, vol. 11, 1925-1953: Essays, Reviews, Trotsky Inquiry, Miscellany, and Liberalism and Social Action.* Southern Illinois University Press, 2008: 360-363.

Dickens, Charles. *The Noble Savage.* Disponible en: https://www.thecatholicthing.org/2020/02/14/the-noble-savage/.

Dworkin, R. "Why Liberals Should Care About Equality". En *A Matter of Principle.* Harvard University Press, 1985.

Eastburn, Susanna. "We Need More Women Composers — and It's Not About Tokenism, It's About Talent". *The Guardian*, 6 de marzo de 2017. Disponible en: https://www.theguardian.com/music/2017/mar/06/sound-and-music-susanna-eastburn-we-need-more-women-composers-talent-not-tokenism.

El Mercurio, "J. Stiglitz. Una economía de bienestar del Siglo XXI, que es la dirección que está tomando Chile, sigue siendo una economía de mercado. ". 29 de diciembre de 2021. Disponible en: https://digital.elmercurio.com/2021/12/29/B/6742J6RH#zoom=page-width

Easterly, William, *The Tyranny of Experts*. Basic Books, 2013.

Elliot, John. *Empires of the Atlantic World.* Yale University Press, 2007.

Eliot, Charles. Ed. French and English Philosophers. New York: Collier & Son, Vol.34, 1910.

ELY, J. W. "The Progressive Era Assault on Individualism and Property Rights". *Social Philosophy and Policy* 29, n.º 2, 2012: 255-282.

EPSTEIN, RICHARD. *Why Progressive Institutions Are Unsustainable,* Encounter Broadside, 2011.

ERHARD, LUDWIG. Das Prinzip der Freiheit. Anaconda, 2009.

ERHARD, LUDWIG. *Prosperity Through Competition.* Frederick A. Praeger, 1957.

FERGUSON, NIALL. *The Ascent of Money.* Penguin, 2008.

FLEISCHACKER, S. "Adam Smith y la igualdad". *Estudios Públicos* 104, 2006.

FLUGUM, RYAN, Y SOUTHER, MATTEW. "Stakeholder Value: A Convenient Excuse for Underperforming Managers?" *Journal of Financial and Quantitative Analysis*, 7 de septiembre de 2023. Disponible en: https://ssrn.com/abstract=3725828 o http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3725828.

FRIEDMAN, MILTON, Y FRIEDMAN, ROSE. "The Tide in the Affairs of Men". *The Freeman* 39, abril de 1989.

FRIEDMAN, MILTON, Y ROSE FRIEDMAN. *Free to Choose.* Harvestbooks, 1990.

FRIEDMAN, MILTON, Y FRIEDMAN, ROSE. *The Tyranny of the Status Quo.* Pelican, 1985.

FRIEDMAN, MILTON. "The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits". Disponible en: https://www.nytimes.com/1970/09/13/archives/a-friedman-doctrine-the-social-responsibility-of-business-is-to.html.

FRIEDMAN, MILTON. "The Business Community's Suicidal Impulse". *Cato Policy Report*, marzo-abril 1999.

GAY, CLAUDIO. *Usos y costumbres de los araucanos.* Taurus, 2018

GILLEY, BRUCE. "The Case for Colonialism". *Third World Quarterly*, 2017. Disponible en: https://web.pdx.edu/~gilleyb/2_The%20case%20for%20colonialism_at2Oct2017.pdf.

GOKHALE, JAGADEESH. "Measuring the Unfunded Obligations of European Countries". Disponible en: https://www.almendron.com/tribuna/wp-

content/uploads/2014/09/measuring-the-unfunded-obligations-of-european-countries.pdf.

GONZALEZ, ROBERTO M. "Infant Mortality in Cuba: Myth and Reality". *Cuban Studies* 43 (2015): 19-39. Disponible en: https://www.jstor.org/stable/24487269.

GÖTZ, ALY. *Hitler's Beneficiaries.* Metropolitan Books, 2005.

GREEN, DAVID. *The Rediscovery of the Welfare State Without Politics.* Civitas, 2000.

HABERMAS, JÜRGEN. *Time of Transitions.* Polity Press, 2006.

HAIDT, JONATHAN, Y LUKIANOFF, GREG. *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure.* Penguin Publishing Group, 2018.

HAIDT, JONATHAN. "Bienvenida la diversidad (menos la intelectual)". Entrevista de Axel Kaiser en *Átomo*, N.º 1 2018: 32-45.

HAIDT, JONATHAN. "When and Why Nationalism Beats Globalism". *The American Interest*, 10 de julio de 2016.

HAIDT, JONATHAN. *The Righteous Mind.* Vintage Books, 2013.

HAYEK, FRIEDRICH. "El atavismo de la justicia social". *Revista Estudios Públicos* 36, 1980.

HAYEK, FRIEDRICH. *Camino de servidumbre.* Unión Editorial, 2008.

HAYEK, FRIEDRICH. *Law, Legislation and Liberty*. Routledge & Kegan Paul, 1982.

HAYEK, FRIEDRICH: "The Intellectuals and Socialism", *The University of Chicago Law Review* 16, 1949.

HUME, DAVID. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Clarendon Press, 1902 [1748].

IBLED, CARLA. "The 'Optimistic Cruelty' of Hayek's Market Order: Neoliberalism, Pain and Social Selection", *Theory, Culture & Society* 40, n° 3, 2023.

JEFFERSON, THOMAS. *Second Inaugural Address*, 4 de marzo de 1805. Disponible en: https://avalon.law.yale.edu/19th_century/jefinau2.asp.

JOHNSON, JAMIE. "'White Male Titans' of Classical Music Are Putting Young People Off the Art Form, Royal Albert Hall Director Claims". *The Telegraph*, 15 de abril de 2019. Disponible en: https://www.telegraph.co.uk/news/2019/04/14/white-male-titans-classical-music-putting-young-people-art-form/.

KAISER, AXEL. "The Fall of Chile". *Cato Journal*, otoño 2021. Disponible en: https://www.cato.org/cato-journal/fall-2020/fall-chile#economic-miracle-chicago-boys.

KELLY, DAVID. *A Life of One's Own: Individual Rights and the Welfare State.* Cato Institute, 1998.

KESSLER, ANDY "The Many Reasons ESG Is a Loser". Disponible en: https://www.wsj.com/articles/esg-loser-funds-costs-basis-points-blackrock-500-environment-green-sec-11657461127.

KOLAKOWSKI, LESZEK. "Marxism and Human Rights". *Daedalus* 112, n.º 4, otoño 1983.

LAL, DEEPAK. *Poverty and Progress.* Cato Institute, 2013.

LIEBER, FRANCIS. ""Anglican and Gallican Liberty". *En New Individualist Review,* Liberty Fund, 1981.

LINDSAY, BRINK. *Against the Dead Hand: The Uncertain Struggle for Global Capitalism.* John Wiley & Sons, 2002.

LOCKE, JOHN. *Second Treatise on Government.* Hackett Publishing, 1980.

MAC DONALD, HEATHER. "DEI Drives Campus Antisemitism". 6 de diciembre de 2023. Disponible en: https://www.wsj.com/articles/dei-drives-campus-antisemitism-harvard-ivy-ackman-israel-bds-b19ebd12?mod=article_inline.

MAGNESS, PHILLIP, Y MAKOVI, MICHAEL. "The Mainstreaming of Marx: Measuring the Effect of the Russian Revolution on Karl Marx's Influence". *Journal of Political Economy* 131, n.º 6, junio de 2023.

MARSHALL, T.H. *Citizenship and Social Class.* Cambridge University Press, 1950.

MARTÍN LÓPEZ, FRANCO Y REMÓN, SANTIAGO. "The Myth of Cuban Health". *Fundación Bases*, 7 de febrero de 2021. Disponible en: https://www.fundacionbases.org/informes/the_myth_of_cuban_health.pdf.

MARX, KARL. “Sobre la cuestión judía”. En *Antología*, editado por Horacio Tarcus. Siglo Veintiuno editores, 2015.

MCCLOSKEY, DEIDRE. *Bourgeois Dignity*, The University of Chicago Press, 2010.

MCCLOSKEY, DEIDRE: “How Piketty Misses the Point”, *Cato Policy Report* 37, n°4, 2015.

MIRANDA, CAROLINA. “What the Sexual Harassment Allegations at Artforum Reveal About Who Holds the Power in Art (Hint: Not Women)”. *Los Angeles Times*, 1 de noviembre de 2017. Disponible en: https://www.latimes.com/entertainment/arts/miranda/la-et-cam-knight-landesman-artforum-20171101-htmlstory.html.

MIROWSKI, PHILLIP. “Postface: Defining Neoliberalism”. En *The Road from Mont Pelerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*, editado por Phillip Mirowski y Dieter Plehwe, 444. Harvard University Press, 2009.

MONTAIGNE, MICHEL DE. *Essays of Montaigne*, vol. 2, traducido por Charles Cotton, revisado por William Carew Hazlett. Edwin C. Hill, 1910.

MOYO, DAMBISA. *Dead Aid*. Ferrar, Straus and Giroux, 2009.

MUSSOLINI, BENITO. *The Doctrine of Fascism*, 1932. Disponible en: https://archive.org/details/DoctrineOfFascism.

NAGEL, THOMAS. “The Meaning of Equality”. *Washington University Law Review* 25, 1979.

NORBERG, JOHAN. “How Laissez-faire Made Sweden Rich”. *Libertarianism.org*, 25 de octubre de 2013.

NORDHAUS, WILLIAM D. “Schumpeterian Profits in the American Economy: Theory and Measurement”. *National Bureau of Economic Research*, Working Paper 10433.

NOZICK, ROBERT. *Anarquía, Estado y Utopía*. Fondo de Cultura Económica, 1988.

OHANIAN, LEE. “How California’s Homeless Problem Became Intractable”. *Independent Institute*, 8 de septiembre de 2023. Disponible en: https://www.independent.org/news/article.asp?id=14665.

OLIVER, LIZA. "Appointing Yet Another White, Male Director Is a Missed Opportunity for the Met". *The New York Times*, 12 de abril de 2018. Disponible en: https://www.nytimes.com/2018/04/12/opinion/met-museum-max-hollein.html.

PANIAGUA, PABLO: "Marx culpable", *Átomo* 10, 2023.

PATENAUDE, BERTRAND M. "Regional Perspectives on Human Rights: The USSR and Russia, Part One". *Spice Digest*, otoño 2012.

PESTRITTO, RONALD, Y ATTO, WILLIAM "Introduction to American Progressivism". En *American Progressivism: A Reader*, editado por Ronald J. Prestritto y William J. Atto, 6. Lexington Books, 2008.

PIKETTY, THOMAS: "The program adopted by left-wing parties marks return to social and fiscal justice", *Le Monde*, 7 de mayo de 2022.

PINKER, STEVEN. *The Better Angels of Our Nature.* Viking, 2011.

PLANT, RAYMOND. *Hegel.* George Allen & Unwin Ltd, 1973.

POPE, CHRIS. "War and European Welfare Exceptionalism". *The Independent Review*, invierno 2023/24.

POPPER, KARL. *The Open Society and its Enemies.* Princeton University Press, 2020.

PUTNAM, ROBERT. "E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century". *Scandinavian Political Studies* 30, n.º 2, 2007. Disponible en: https://www.puttingourdifferencestowork.com/pdf/j.1467-9477.2007.00176%20Putnam%20Diversity.pdf.

RAGHUNANDAN, ANEESH, Y RAJGOPAL, SHIVARAM. "Do ESG Funds Make Stakeholder-Friendly Investments?". *Review of Accounting Studies*, 27 de mayo de 2022. Disponible en: https://ssrn.com/abstract=3826357 o http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3826357.

RANGEL, CARLOS. *Del buen salvaje al buen revolucionario.* Monte Ávila Editores, 1982.

RAWLS, JOHN. *A Theory of Justice.* Belknap Press, 2005.

RHODES, JAMES. "Sexism is Rife in Classical Music". *The Guardian*, 4 de febrero de 2014. Disponible en: https://www.theguardian.com/music/2014/feb/04/sexism-rife-classical-

music-marin-alsop-james-rhodes.

ROCA BAREA, MARÍA ELVIRA. *Imperiofobia y leyenda negra.* Siruela, 2018.

RÖPKE, WILHELM. "The Malady of Progressivism". *The Freeman*, 1951.

ROSS, BRAD. "Diversity and the Concert Hall". *Quillette*, 13 de abril de 2018. Disponible en: https://quillette.com/2018/04/13/diversity-concert-hall/.

ROTHBARD, MURRAY. "Bureaucracy and the Civil Service in the United States". *Journal of Libertarian Studies* 11, n.º 2, verano 1995.

ROTHBARD, MURRAY. *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays.* Ludwig von Mises Institute, 2012.

ROTHBARD, MURRAY. *The Progressive Era.* Mises Institute, 2017.

ROUSSEAU, J. *The Social Contract and Discourses.* J.M. Dent and Sons, 1923.

RUSSELL, BERTRAND: "Por qué no soy comunista", *Átomo* 10, 2023.

SAAD, GAD. *The Parasitic Mind: How Infectious Ideas Are Killing Common Sense.* Regnery, 2021.

SALA I MARTÍN, XAVIER. "El capitalismo reduce la pobreza en el mundo". 22 de octubre de 2013.

SALIER, JOHN. "How DEI Becomes Discrimination". Disponible en: https://www.wsj.com/articles/how-dei-becomes-discrimination-academia-higher-education-research-race-1e411be4.

SANANDAJI, NIMA. "The Surprising Ingredients of Swedish Success: Free Markets and Social Cohesion". *Institute of Economic Affairs,* Discussion Paper n.º 41, 2012.

SCHUYLER, MICHAEL: "The Impact of Piketty's Wealth Tax on the Poor, the Rich, and the Middle Class", *Tax Foundation Special Report* 225 (2014).

SEN, AMARTYA. *Development as Freedom.* Oxford University Press, 2009.

SIDENTOP, LARRY. *Inventing the Individual.* Harvard University Press, 2014.

SIGMUND, PAUL. *The Overthrow of Allende and the Politics of Chile, 1964-1976*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977.

SMITH, ADAM. *The Wealth of Nations.* Barnes & Noble, 2004.

Soukup, Stephen R. *The Dictatorship of Woke Capital: How Political Correctness Captured Big Business.* Encounter Books, 2023.

Sowell, Thomas. *The Quest for Cosmic Justice.* Touchstone, 2002.

Sowell, Thomas. "A Legacy of Liberalism". Disponible en: https://www.creators.com/read/thomas-sowell/11/14/a-legacy-of-liberalism.

Sowell, Thomas. "Abstract Immigrants in an Abstract World". *Creators*, 30 de agosto de 2016. Disponible en: https://www.creators.com/read/thomas-sowell/08/16/abstract-immigrants-in-an-abstract-world.

Sowell, Thomas. "Bury the Chains: How The West Ended Slavery". *Capitalist Magazine*, 8 de febrero de 2005. Disponible en:https://www.capitalismmagazine.com/2005/02/bury-the-chains-how-the-west-ended-slavery/.

Sowell, Thomas. *Migrations and Cultures.* Basic Books, 1996.

Stephens, Bret. "Dr. Berwick and That Fabulous Cuban Health Care". *The Wall Street Journal*, 13 de julio de 2010. Disponible en: https://www.wsj.com/articles/SB10001424052748704288204575362720297562064.

Stiglitz, Joseph. "Employment, Social Justice and Societal Well-Being". *International Labour Review* 141, n.º 1-2, 2002.

Stiglitz, Joseph. "Freedom for the Wolves". Disponible en: https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2024/04/neoliberalism-freedom-markets-hayek/678124/.

Stiglitz, Joseph. *Making Globalization Work.* Norton & Company, 2002.

Stiglitz, Joseph. *The Road to Freedom: Economics and the Good Society.* W. W. Norton & Company, 2024.

Sydner, Christina. *Slavery in Indian Country: The Changing Face of Captivity in Early America.* Harvard University Press, 2010.

Tanner, Michael. "A Common Sense Fix for California's Welfare System". Disponible en: https://www.cato.org/commentary/common-sense-fix-californias-welfare-system.

Taylor, A.J.P. *Bismarck: The Man and the Statesman.* Sutton Publishing, 2003.

The Economist. "The Next Supermodel", 2 de febrero de 2013. Disponible en: http://www.economist.com/news/leaders/21571136-politicians-both-right-and-left-could-learn-nordic-countries-next-supermodel.

The Economist: "Are American progressives making themselves sad? Conservatives seem more excited about change", 4 de abril de 2024.

The Economist, "Governments are bigger than ever. They are also more useless", septiembre 23, 2024.

The New York Times. "Dr. John Dewey Dead at 92; Philosopher a Noted Liberal". 2 de junio de 1952. Disponible en: http://www.nytimes.com/learning/general/onthisday/bday/1020.html.

Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América.* Editorial Trotta, 2000.

Von Krudener, Jürgen. "Die Überforderung der Weimarer Republik als Sozialstaat". *Kontroversen über die Wirtschaftspolitik in der Weimarer Republik*, 11. Jahrg., H. 3, 1985.

Von Mises, Ludwig. *La acción humana.* Unión Editorial, 2011.

Von Mises, Ludwig. *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War.* Liberty Fund - Mises Institute, 2010.

White, L. H. *The Clash of Economic Ideas.* Cambridge University Press, 2012.

Wilson, Woodrow. *The New Freedom.* Chapman and Hall Ltd, 1913.

Wood, Gordon. *The American Revolution.* Modern Library, 2003.

Woodville, Louisa. "Uncovering Powhatan's Empire: Excavations Reveal the Site Where John Smith and Chief Powhatan First Meet". *HUMANITIES*, enero/febrero 2007, Vol. 28, N.º 1.

Zitelmann, Rainer. "El pensamiento económico de Hitler: contra la propiedad privada y a favor de la nacionalización". Disponible en: https://www.clublibertaddigital.com/ideas/sala-lectura/2022-03-18/rainer-zitelmann-el-pensamiento-economico-de-hitler-contra-la-propiedad-privada-y-a-favor-de-la-nacionalizacion-6872411/.

ZWEIG, STEFAN. *Américo Vespucio.* Acantilado, 2019.

1. Saad, *The Parasitic Mind*, XI.
2. Ibid., 17.
3. *The Economist*, “Are American progressives making themselves sad?”.
4. Dawkins, *The Selfish Gene*,143.
5. Ibid.
6. Hayek, “The Intellectuals and Socialism”, 417.
7. Ibid., 419.
8. Paniagua, “Marx culpable”, 113.
9. Ibid.
10. Russell, “Por qué no soy comunista”, 12.
11. Ibid.
12. Ver: Courtois et al., *The Black Book of Communism*.
13. Ver: Magness & Makovi, “The Mainstreaming of Marx”.
14. Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, 207.
15. Ibid., 218.
16. Ibid., 221.
17. Stiglitz, “Employment, social justice and societal well-being”, 26.
18. Ibid., 27.
19. Piketty, “The program adopted by left-wing parties marks return to social and fiscal justice”.
20. Schuyler, “The Impact of Piketty’s Wealth Tax on the Poor, the Rich, and the Middle Class”, 3.
21. McCloskey, “How Piketty Misses the Point”, 7.
22. Rawls, *A Theory of Justice*, 15.
23. McCloskey, *Bourgeois Dignity*, 70.
24. Ibid.
25. Nordhaus, “Schumpeterian Profits in the American Economy: Theory and Measurment”, 34.
26. Von Mises, *La acción humana*, 377.
27. Erhard, *Das Prinzip der Freiheit*, 152.
28. Rawls, *A Theory of Justice*, 7.
29. Ibid., 91.
30. Ibid.
31. Ibid.
32. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 85.
33. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, 308-309.
34. Röpke, “The Malady of Progressivism”, 690.
35. Ibid.
36. Ibid.
37. Ibid.
38. Ibid.
39. Rawls, *A Theory of Justice*, 72.
40. Rothbard, “Egalitarianism as a Revolt Against Nature”.
41. Sowell, *The Quest for Cosmic Justice*.

42. Nagel, “The Meaning of Equality”, 28.
43. Dworkin, “Why Liberals Should Care About Equality”.
44. Sowell, *The Quest for Cosmic Justice*, 13.
45. Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 118.
46. Ibid.
47. Dworkin, “Why Liberals Should Care About Equality”.
48. Hayek, “El atavismo de la justicia social”, 183.
49. Ibid., 184.
50. Marshall, *Citizenship and Social Class*, 29.
51. Ibid.
52. Ibid., 33.
53. Ibid., 35.
54. Hayek, *Camino de servidumbre*, 113.
55. Ibid.
56. Ibid.
57. Ibid.
58. Marshall, *Citizenship and Social Class*, 47.
59. Smith, *The Wealth of Nations*, 13.
60. Fleischacker, “Adam Smith y la igualdad”, 43.
61. Sala i Martin, “El capitalismo reduce la pobreza en el mundo”.
62. Lal, *Poverty and Progress*, 10.
63. Ibid.
64. Ibid.
65. Ibid.
66. Lal, 27.
67. Ibid.
68. De Soto, *The Mystery of Capital*, 34.
69. Ibid.
70. Easterly, *The Tyranny of Experts*, 6.
71. Ibid., 8.
72. Moyo, *Dead Aid*, 27.
73. Sen, *Development as Freedom*, xi-xx.
74. Bhagwati, “Why Amartya Sen is wrong”. Para una refutación completa de la teoría de Sen, véase: Bhagwati y Panagariya, *Why Growth Matters: How Economic Growth in India Has Led to Lower Poverty*.
75. Hayek. *Law, Legislation and Liberty*, 103.
76. Kolakowski, “Marxism and Human Rights”, 84-85.
77. Marx, “Sobre la cuestión judía”, 15.
78. Patenaude, “Regional Perspectives on Human Rights: The USSR and Russia, Part One”.
79. Ibid.
80. Ver: Bill of Rights Institute, “Eleanor Roosevelt and the United Nations”.
81. Friedman y Friedman, *Free to Choose*, 1-2.
82. Rothbard, “Bureaucracy and the Civil Service in the United States”, 18.
83. Ibid.

84. Jefferson, “Second Inaugural Adress”.
85. Friedman y Friedman, *The Tyranny of the Status Quo*, 24.
86. Friedman y Friedman, *Free to Choose*, 92.
87. Friedman y Friedman. “The Tide in the Affairs of Men”.
88. The New York Times, “Dr. John Dewey Dead at 92; Philosopher a Noted Liberal”.
89. Dewey y Tufts, *Ethics*, 439.
90. Ibid.
91. Ibid.
92. Ibid.
93. Dewey, “Liberty and Social Control”. 360.
94. Friedman y Friedman, *The Tyranny of the Status Quo*, 40.
95. Ver: “Where Does All the Money Go?”.
96. Castro, “Discurso en la clausura del IV Encuentro Latinoamericano y del Caribe”, 379.
97. Chávez, “Discurso con motivo de la Vigésima Tercera Cumbre Presidencial de la Comunidad Andina de Naciones”, 215.
98. Ver: Morales, “El neoliberalismo es el responsable de los problemas de Bolivia”.
99. Ver: “La corrupción, lo que daña a México, dice AMLO en la Universidad de Columbia”.
100. Ver: Diario Libre, “Rafael Correa arremete contra el FMI y el neoliberalismo”.
101. Ver: Emol, “Senador Quintana anuncia ‘retroexcavadora’ contra modelo neoliberal”.
102. “Boric tras triunfo en primarias: ‘Si Chile fue la cuna del neoliberalismo, también será su tumba’”.
103. Entrevista disponible en VA CON FIRMA: “Francisco. ‘El liberalismo económico mata’”.
104. “Declaración Final del IV Encuentro del Foro de São Paulo”.
105. Ibid.
106. Ibled, “The ‘Optimistic Cruelty’ of Hayek’s Market Order: Neoliberalism, Pain and Social Selection”, 81.
107. Hayek, *La fatal arrogancia*, 58.
108. Ibid.
109. Ibid.
110. Miroswki, “Postface: Defining Neoliberalism”, 444.
111. Ibid.
112. Para una introducción al pensamiento de Hayek que refuta las acusaciones que se le hacen de caer en darwinismo social y Estado total, ver: Caldwell, *Hayek’s Challenge: An Intellectual Biography of F.A. Hayek*.
113. Zitelmann, “El pensamiento económico de Hitler: contra la propiedad privada y a favor de la nacionalización”.
114. Hitler, "Speech of April 12, 1921".
115. Stiglitz, “Freedom for the Wolves”.
116. Ibid.
117. Ibid.
118. Ibid.
119. Stiglitz, *The Road to Freedom: Economics and the Good Society*.
120. Hayek, *Camino de servidumbre*, 125.

121. Disponible en Cooperativa.cl: “Piketty y Stiglitz firman carta de economistas internacionales en apoyo a Boric”.
122. Ver: El Mercurio, “J. Stiglitz: ‘Una economía de bienestar del siglo XXI, que es la dirección que está tomando Chile, sigue siendo una economía de mercado’”.
123. Becker, “What Latin America Owes to the Chicago Boys”.
124. Kaiser, “The Fall of Chile”.
125. Castro, “Discurso en la clausura del IV Encuentro Latinoamericano y del Caribe”, 387.
126. Noticia disponible en Emol: “Una ‘parte de mí’ quiere derrocar el capitalismo: El debate que abrió el análisis del Presidente Boric”.
127. Stiglitz, *Making Globalization Work*, 36-37.
128. Ibid.
129. Ver: El Universo, “Stiglitz se reunió con Chávez y elogió sus planes”.
130. Ver: “Joseph Stiglitz, in Caracas, Praises Venezuela’s Economic Policies”.
131. Ibid.
132. Ver: “El nobel Stiglitz recuerda a Fidel en su viaje a Cuba”.
133. Ver: Granma, “Cuba está preparada para los cambios acelerados de la economía mundial”.
134. Ver: Borgen Magazine, “Healthcare in Cuba: A Doctor’s Reality”.
135. Stephens, “Dr. Berwick and That Fabulous Cuban Health Care”.
136. Ibid.
137. Ver: Gonzalez, “Infant Mortality in Cuba: Myth and Reality”.
138. López y Remón, “*The Myth of Cuban Health*”
139. Ver: Fraser Institute, “Economic Freedom”.
140. Ibid.
141. Ver: Fraser Institute, “Economic Freedom”.
142. Ver: Política Exterior, “El colapso de la industria petrolera venezolana”.
143. Ver: BBC, “Venezuela’s economy runs on oil - and music”.
144. Ver: United Nations, “Venezuela: UN expert calls for human rights, not charity, to end hunger and malnutrition”.
145. Sanandaji, “The Surprising Ingredients of Swedish Success: Free Markets and Social Cohesion”.
146. Norberg, “How Laissez-faire Made Sweden Rich”.
147. Ibid.
148. Sanandaji, 12.
149. Ibid.
150. The Economist, “The Next Supermodel”.
151. Sanandaji, 39.
152. Brøns-Petersen, “The Danish Model: Don’t Try This at Home”, 1.
153. Ibid., 2.
154. Daley, “Danes Rethink a Welfare State Ample to a Fault”.
155. Ver: The Danish Government, “Denmark’s National Reform Programme 2023”.
156. Citado en: Lindsay, *Against the Dead Hand: The Uncertain Struggle for Global Capitalism*, 33.
157. Ver: von Krudener, “Die Überforderung der Weimarer Republik als Sozialstaat”.
158. Citado en: Taylor, *Bismarck: The Man and the Stateman*, 203.

159. Citado en: Kelly, *A Life of One's Own: Individual Rights and the Welfare State*, 39.
160. Taylor, *Bismarck: The Man and the Stateman*, 204.
161. Kelly, *A Life of One's Own: Individual Rights and the Welfare State*, 39.
162. Von Mises, *Omnipotent Government*, 160-161.
163. Ver: Götz, *Hitler's Beneficiaries*.
164. Ibid., 13.
165. Pope, "War and European Welfare Exceptionalism".
166. Erhard, *Prosperity Through Competition*, 190.
167. *El ladrillo*, 19-30.
168. Sigmund, *The Overthrow of Allende and the Politics of Chile, 1964-1976*, 279.
169. Ferguson, *The Ascent of Money*, 213. Ferguson se refiere a la resolución de la Cámara de Diputados del 22 de agosto de 1973, que acusó al gobierno de la Unidad Popular de querer hacer de Chile "un estado totalitario", llamando a las Fuerzas Armadas a ponerle fin a su gobierno por "inconstitucional".

170. Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, 7.
171. Ibid., 170-171.
172. Hayek, *Camino de servidumbre*, 156.
173. Ibid., 157.
174. Ver: OECD, "Social spending".
175. Bastiat, *El Estado*.
176. Lieber, "Anglican and Gallican Liberty", 783.
177. Ibid., 781.
178. Ibid.
179. Tocqueville, *La democracia en América*, 366.
180. Ibid.
181. Ibid., 367.
182. Ibid., 886.
183. Ibid., 857.
184. Ibid.
185. Von Mises, *Omnipotent Government*, 32.
186. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 244.
187. Ibid.
188. Plant, *Hegel*, 122.
189. Berlin, *Freedom and its Betrayal*, 93-95.
190. Ibid., 103-104.
191. Ely, "The Progressive Era Assault on Individualism and Property Rights", 263.
192. Rothbard, *The Progressive Era*, 336.
193. Caldwell, *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek*, 43.
194. Citado en: Caldwell, 53.
195. White, *The Clash of Economic Ideas*, 117-118.
196. Pestritto, y Atto, "Introduction to American Progressivism", 6.
197. Ibid., 7.
198. Ibid., 17.
199. Locke, *Second Treatise on Government*, 51.

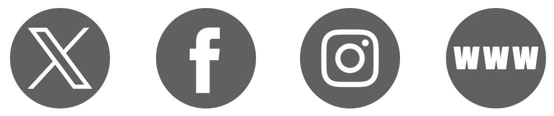
200. Wilson, *The New Freedom*, 271.
201. Ibid., 78.
202. Ibid.
203. Ibid., 280.
204. *The Economist*, “Governments are bigger than ever. They are also more useless”.
205. Ver: Trading Economics, “Euro Area Full Year GDP Growth”.
206. Ver: Trading Economics, “Euro Area Productivity”.
207. Ver: Trading Economics, “Euro Area Government Debt to GDP”.
208. Ver: Trading Economics, “Euro Area Government Spending to GDP”.
209. Gokhale, “Measuring the Unfunded Obligations of European Countries”.
210. Epstein, *Why Progressive Institutions Are Unsustainable*, 56.
211. Ibid., 3.
212. Ver: US Government Spending.
213. Entrevista disponible en: The Financialist, “Bankrupting The Next Generation”.
214. Ibid
215. Disponible en: Hardvard, “Colloquy Podcast: The Debt Ceiling —and Beyond— with Laurence Kotlikoff”.
216. Boccia, “Medicare and Social Security Are Responsible for 95 Percent of U.S. Unfunded Obligations”.
217. Balcerowicz & Radzikowsk, “The Case for a Targeted Criticism of the Welfare State”.
218. Ohanian, “How California’s Homeless Problem Became Intractable”.
219. Ibid.
220. Tanner, “A Common Sense Fix for California’s Welfare System”.
221. Sowell, “A Legacy of Liberalism”.
222. Ibid.
223. Green, *The Rediscovery of the Welfare State Without Politics*, 25-26.
224. Cordery, *British Friendly Societies, 1750-1914*, 1.
225. Ibid.
226. Green, 26.
227. Ibid., 29.
228. Ibid., 25-26.
229. Benito, “Mutual Aid for Social Welfare: The Case of American Fraternal Societies”, 67.
230. Ibid., 77-78.
231. Ibid.
232. Ibid., 78.
233. Ibid., 88.
234. Friedman, “The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits”.
235. Ibid.
236. Ibid.
237. Mussollini, *The Doctrine of Fascism*.
238. Friedman, “The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits”.
239. Fredman, “The Business Community’s Suicidal Impulse”. 6-7
240. Ver: World Economic Forum, “How Are The Forum's Partners Pushing The ESG Agenda?”.
241. Ibid.
242. Ver: PRI, “What are the Principles for Responsible Investment?”.
243. Ver: Business Roundtable, “Purpose of a Corporation”.
244. Ibid.

245. Ver: Reuters, “Insight: How Republican-led states are targeting Wall Street with ‘anti-woke’ laws”.
246. Ver: World Health Organization, “Tobacco”.
247. Ver: The Washington Free Beacon, “How Tobacco Companies Are Crushing ESG Ratings”.
248. Kessler, “The Many Reasons ESG Is a Loser”.
249. Ibid.
250. Raghunandan y Rajgopal, “Do ESG Funds Make Stakeholder-Friendly Investments?”.
251. Bhagat, “An Inconvenient Truth About ESG Investing”.
252. Flugum y Southern, “Stakeholder Value: A Convenient Excuse for Underperforming Managers?”.
253. Berg, Kölbel y Rigobon, “Aggregate Confusion: The Divergence of ESG Ratings”.
254. Ibid.
255. Bebchuk y Tallarita, “The Perils and Questionable Promise of ESG-Based Compensation”.
256. Andrew, “BlackRock’s Fink: ESG voting powers about capitalism not politics”.
257. Ver: McKinsey & Company, “What is diversity, equity, and inclusion?”.
258. Ver: World Economic Forum, “These companies are successfully scaling up Diversity, Equity and Inclusion (DEI) initiatives across the globe”.
259. Ver: U.S. Securities and Exchange Commission, “Diversity and Inclusion Strategic Plan”.
260. Soukup, *The Dictatorship of Woke Capital*.
261. Ver: Secret Service, “Become a Special Agent. Be Tomorrow’s US Secret Service”.
262. Ibid.
263. Ver: ABC News, “The forces behind Harvard President Claudine Gay’s resignation”.
264. Salier, “How DEI Becomes Discrimination”.
265. Mac Donald, “DEI Drives Campus Antisemitism”.
266. Ibid.
267. Ver: New York Post, “Supreme Court affirmative action case showed ‘astonishing’ racial gaps”.
268. Ver: Gallup, “U.S. Confidence in Higher Education Now Closely Divided”.
269. Miranda, “What the sexual harassment allegations at Artforum reveal about who holds the power in art (hint: not women)”.
270. Oliver, “Appointing Yet Another White, Male Director Is a Missed Opportunity for the Met”.
271. Ibid.
272. Rhodes, “Sexism is rife in classical music”.
273. Eastburn, “We need more women composers — and it’s not about tokenism, it’s about talent”.
274. Ibid.
275. Ibid.
276. Johnson, “‘White male titans’ of classical music are putting young people off the art form, Royal Albert Hall director claims”.
277. Ibid.
278. Ross, “Diversity and the Concert Hall”.
279. Popper, *En busca de un mundo mejor*, 54.
280. Ver: Edge, “The Bright Future of Post-Partisan Social Psychology. A Talk By Jonathan Haidt”.

281. Pinker, *The Better Angels of our Nature*, 288 y ss.
282. Sidentop, *Inventing the Individua*.
283. Gordon Wood, *The American Revolution*, 127.
284. Haidt, “Bienvenida la diversidad (menos la intelectual)”, 40.
285. Ibid.
286. Haidt y Lukianoff, *The Coddling of the American Mind*, 63.
287. Haidt, “When and Why Nationalism Beats Globalism”.
288. Ibid.
289. Haidt, *The Ritghteous Mind*, 338.
290. Ibid., 342.
291. Putnam, “*E Pluribus Unum*: Diversity and Community in the Twenty-first Century”.
292. Ver: Spiegel, "Merkel erklärt Multikulti für gescheitert".
293. Ver: BBC, "Neighbours criticise German move to extend border controls".
294. Ver: Spiegel, "Tausende Migrantinnen werden zur Ehe gezwungen".
295. Ver: The Guardian, "3,000 women a year forced into marriage in UK, study finds".
296. Ver: Council of Europe, "Forced marriage in Europe".
297. Ver: European Institute for Gender Equality, "Is female genital mutilation a problem for the EU?".
298. Ver: European Parliament, "European Parliament resolution of 6 February 2014 on the Commission communication entitled ‘Towards the elimination of female genital mutilation’".
299. Sowell, “Abstract Immigrants in an Abstract World”.
300. Sowell, *Migrations and Cultures*, 377.
301. Ibid., 379.
302. Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, 38.
303. Ibid., 38-39.
304. Ver: Biblioteca Nacional de España, “La primera carta de Cristóbal Colón”.
305. Zweig, *Américo Vespucio*, 30.
306. Ver: Pueblos Originarios, "Cartas de Américo Vespucio".
307. Ibid.
308. Ibid.
309. Ibid.
310. Zweig, 34.
311. Montaigne, *Essays of Montaigne*, 67.
312. Ibid., 66.
313. Ibid.
314. Eliot, *French and English Philosophers*, 162.
315. Rousseau, 178
316. Ibid., 200.
317. Ibid., 207.
318. Charles Dickens, *The Noble Savage.*
319. Ibid.
320. Cortés, *Cartas de la conquista de México*, 45. Cortés habló de mezquitas refiriéndose a los templos aztecas, pues los relacionó con los musulmanes que habían conquistado parte de la península ibérica.
321. Ibid., 51.
322. Ibid., 100-101.
323. Roca Barea, *Imperiofobia y leyenda negra*, 317.

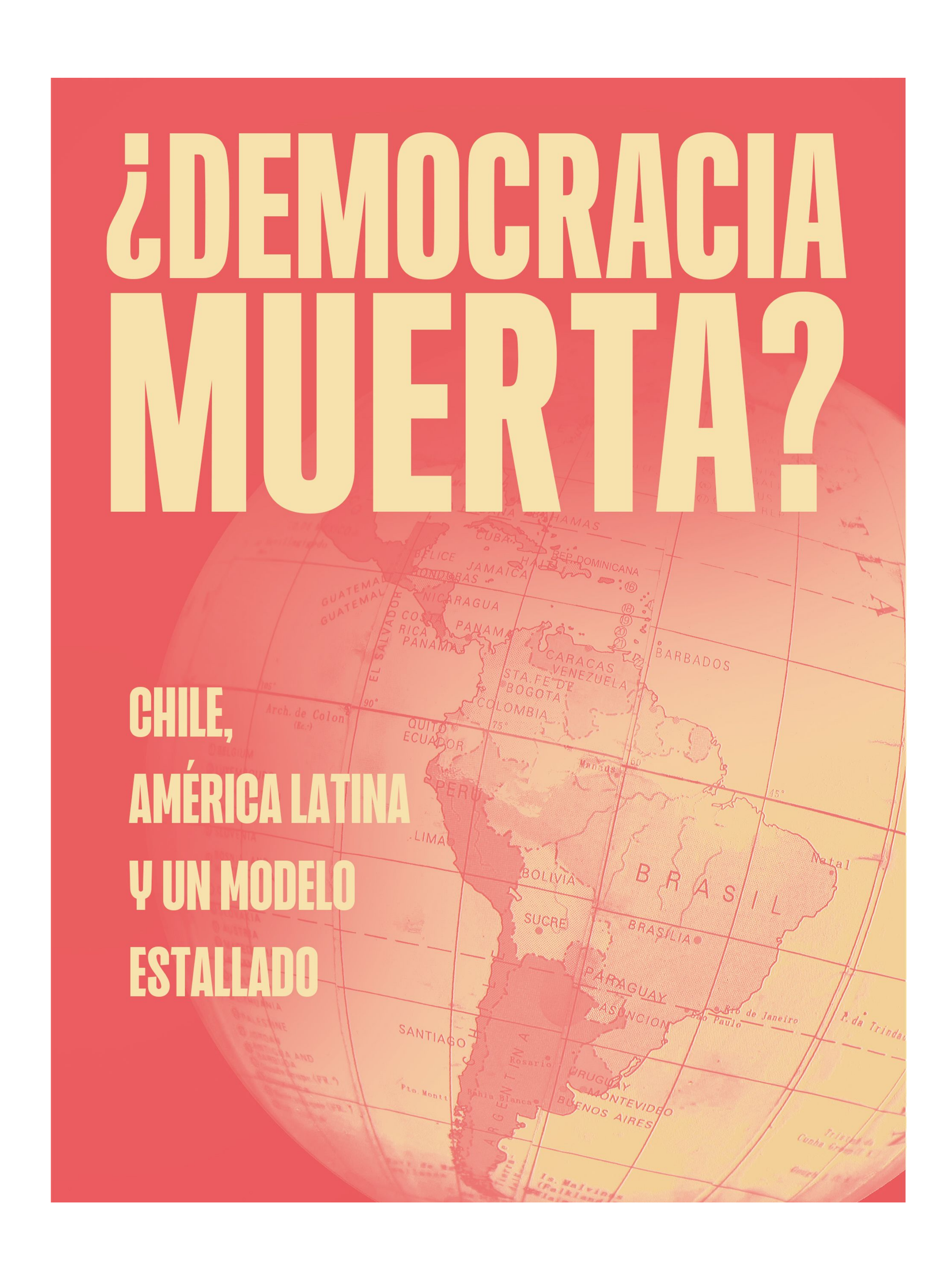
324. Ibid., 16.
325. Ver: El Mundo, “Las pruebas que confirman el Holocausto azteca”.
326. Ibid.
327. Elliot, *Empires of the Atlantic World*, 13.
328. Woodville, “Uncovering Powhatan’s Empire”.
329. Elliot, 13.
330. Sydner, *Slavery in Indian Country*.
331. Ibid., 4.
332. Andrushko et al. “Investigating a child sacrifice event from the Inca heartland”, 324
333. Ibid.
334. Ibid., 323.
335. Gay, *Usos y costumbre de los araucanos*, 164 y ss.
336. Elliot, 97.
337. Ibid.
338. Ibid.
339. Ibid., 68.
340. Ibid., 98.
341. Ibid.,55.
342. Ibid.
343. Ibid., 103-104.
344. Denis, *White Slavery in the Mediterranean*, 4.
345. Ver*:* BBC, “Quick guide: The slave trade”.
346. Sowell, “Bury the Chains: How The West Ended Slavery”.
347. Ibid.
348. Ibid.
349. Gilley, “The Case for Colonialism”, 1.
350. Ibid., 4.
351. Ibid.
352. Ibid.
353. Ibid., 5.
354. Habermas, *Time of Transitions*, 150-151.

Encuéntranos en...






Otros títulos de la colección



Ariel

JUAN PABLO LUNA

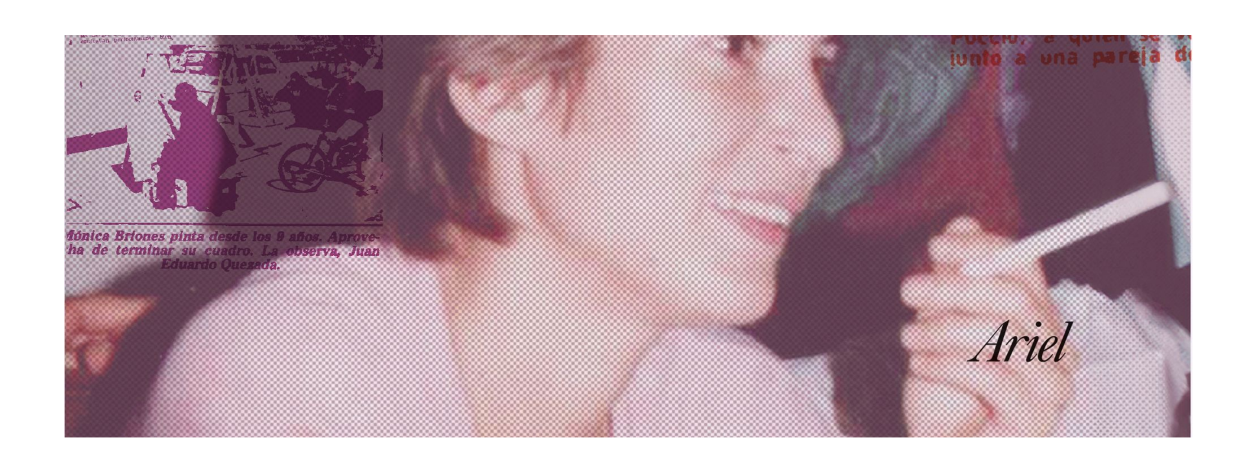


Érika Montecinos Urrea

Con mi recuerdo encendí el fuego

Mónica Briones Puccio, una biografía personal





Sueños de cartón

Sobreoferta de


credenciales académicas y
sobreproducción de elites en
un país estancado
Pablo Ortúzar Madrid
Ariel